IDENTITATS



Pagès editors

Identitats



Identitats

Flocel Sabaté, ed.

Reunió científica
XIV Curs d'Estiu Comtat d'Urgell
Celebrat a Balaguer els dies 1, 2 i 3 de juliol de 2009
sota la direcció de Flocel Sabaté i Maite Pedrol

Pagès editors
LLEIDA, 2012

© dels articles: els autors
© d'aquesta edició: Pagès Editors, S L
Sant Salvador, 8 — 25005 Lleida
editorial@pageseditors.cat
www.pageseditors.cat
Primera edició: juny de 2012
ISBN: 978-84-9975-256-3
Dipòsit legal: L-610-2012
Imprès a Arts Gràfiques Bobalà, SL
www.bobala.cat
imprès a **lleida**

Generalitat de Catalunya
Departament de Cultura
i Mitjans de Comunicació
Direcció General del Patrimoni Cultural
Arxiu Comarcal de la Noguera

CONSELL COMARCAL
DE LA NOGUERA

ImPiC
Institut municipal
Progrés i Cultura

Grup de Recerca Consolidat
en Estudis Medievals
ESPAI, PODER I CULTURA
Universitat de Lleida

Índex

PRÒLEG

Identitats, Flocel Sabaté i Curull 7

CONFERÈNCIES

De las identidades genealógicas a la identidad individual, Higinio Marín . . 25

La identidad de género en la Edad Media: Una cuestión polémica, Ana Maria S. A. Rodrigues 43

Baptismal name and self identification in the Early Middle Ages, Igor Filippov 59

Identité et statut minoritaire dans les traditions légales: deux exemples (XII^e-XIII^e siècles), John Tolan 99

Deux figures de l'identité andalouse, Gabriel Martinez-Gros 107

El caso "mozárabe" (siglos IX-XIII) : algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación, Cyrille Aillet 117

En Provence médiévale : identité juive, identité néophyte, Daniele Iancu-Agou . 141

Bûter, brea en griene tsiis. Langues et identités au Moyen Age, quelques observations, Dick E. H. de Boer. 153

Transylvanian identities in the Middle Ages, Cosmin Popa-Gorjanu 175

Iglesia, tierra e identidad: Gales, Karen Stöber 191

Le città italiane del Centro e del Nord: un'identità territoriale e 'statale' (secoli XV-XVI), Giorgio Chittolini 207

La costruzione dell'identità cittadina in Italia tra XIII e XV secolo: feste, rituali, simboli, Paola Ventrone 225

Les constituants de l'identité béarnaise, Jean-Pierre Barraqué 255

La reconquista en la construcción de la identidad nacional: el ejemplo de la historiografía catalana (siglos XVI-XIX), Martín F. Ríos 271

No hi ha orxata sense xufles. Simbolisme i cerimonial en la creació de les identitats contemporànies, Agustí Colomines 291

DEBATS

Individu, llengua i alteritat 303

Espai, cultura i religió 307

Persones i territori 323

Ciutat i ideologia 333

Identitat, gènere i memòria 349

Programa 355

Fotografies 359

Relació d'inscrits 365

Organització 367

Pròleg

Identitats

FLOCEL SABATÉ

De què parlem quan esmentem les identitats? Per què la identitat, en si mateixa, ha esdevingut un objecte gairebé preferent de recerca històrica? Per què la identitat és un dels espills que els historiadors semblen preferir, a hores d'ara, per entrar a l'edat mitjana? El sentit de la història i la capacitat de percaçar la realitat se situen rere aquestes qüestions. En realitat, la recuperació historiogràfica de la perspectiva de les identitats, tal com apreciem en les darreres dècades, té a veure amb l'afany per situar el focus d'estudi en els mecanismes més bàsics i, per això mateix, centrals, de la cohesió social que constitueixen l'objectiu de ciències humanes com la història. És un recorregut que empelta, entorn a la societat, l'evolució de les ciències socials i, de manera concreta per a nosaltres, la historiografia i el quefer en la investigació sobre el període medieval.

1. Identitat i societat

Tots els grups socials s'esforcen per perfilar uns trets distintius que els atorguin una identitat, la qual comportarà tant la distinció respecte d'altres grups com els mecanismes i discursos per exigir una determinada preeminència. Les fórmules de jerarquització són inherents als grups socials, i parteixen dels propis eixos d'identitat. Poder i identitat apareixen així inextricablement propers. En l'elaboració dels referents que han de sostenir les respectives identitats sempre hi té un pes fonamental la memòria. La identitat es justifica en una memòria determinada. La història, com a exercici de recerca de les arrels, sorgeix a manera de plasmació d'una memòria que recull els trets d'una específica identitat. Bernard Guenée, en apreciar la producció historiogràfica del segle xii, marcada per obres com la *Historia regum Britaniae*, la *Historiae Danica* o la *Historia regum Francorum*, és ben contundent: "fueron los historiadores quienes crearon las naciones. No hay nación sin historia nacional".[1]

Semblantment succeeix en qualsevol altre grup social, com les diferents dinasties. Pere el Cerimoniós inclou, en el seu discurs d'afermament regi, la reivindicació de la cura evidenciada pels seus avantpassats en el govern dels territoris, on foren generosos en oferir privilegis, equànimes en aplicar justícia i valerosos en defensar el país dels

1. Bernard Guenée, *Occidente durante los siglos xiv y xv. Los Estados*, Editorial Labor, Barcelona, 1973, p. 65.

enemics i expandir-lo: "nós podem dir que·ls rey(s) d'Arago e·ls comtes de Barchinona són estats als lurs sotmeses larchs et liberals et en lus juhís justs et eguals et a lurs enamichs cavallers e triumphals".[2] Els pobles, igualment, acumulen una específica remembrança en el seu recorregut. El rei Martí, davant les corts de 1406, no sols es confessa "volents seguir la manera antiga e acostumada per nostres predecessors", sinó que reconeix un recorregut específic al poble que regeix, fornidor d'unes determinades virtuts: "Nós trobam que los catalans en tres coses forts singulars han haüda gran fama per tot lo món: primo, que ab gran llealtat han servit llur senyor; secundo, que ab gran ardiment han treballat per llur valor; tercio, que ab gran liberalitat han mostrada llur honor".[3] Certament, es tracta de llenguatge parlamentari en un context concret en què el monarca ha de negociar el seu espai amb els grups que reivindiquen la seva representativitat,[4] però no deixa d'evidenciar la inclusió de la percepció col·lectiva, amb les seves arrels i recorregut.

De fet, els orígens i el recorregut il·lustre caracteritzen famílies reials però també, en la seva mesura, els barons: "les Mérovingiens seraient ainsi issus de Priam, roi de Troie; plus modestement, bien des familles comtales du XE siècle affirment tirer leur prestige d'un aïeule carolingienne".[5] El pas del temps consolida aquestes visions: hom pot entendre, a la sortida del segle XIV, que els Anjou, Bérry i Lusignan tenen el tronc comú com a descendents de la fada Melusina.[6] Els orígens destacats també ornen el punt de sortida del recorregut comú de viles i ciutats, moltes d'elles evocant Roma[7] o, per què no?, Troia, referint-se a la tasca protagonitzada per "los Troyanos, que vinieron de Troya en la Gallia Bélgica y atribuyen la origen y fundación de muchas Villas y castillos d'ella a los mismos Troyanos",[8] punt de sortida que mena cap a desenvolupar una posició important i significativa en el recorregut històric.[9] Igualment, els pobles i nacions s'identifiquen per uns orígens comuns, sovint entorn a avantpassats il·lustres, forts o d'alguna manera destacats, a partir dels quals s'endegaria un recorregut específic i singularitzat.[10]

2. Josep Maria Sans, *Cort General de Montsó 1382-1384,* Departament de Justícia de la Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1982, p. 80.

3. Ricard Albert ; Joan Gassiot, *Parlaments a les corts catalanes,* Els nostres clàssics, Barcelona, 1928, p. 59, 62.

4. Flocel Sabaté, "El govern del territori i els bàndols", *Martí l'Humà, el darrer rei de la dinastia de Barcelona (1380-1410). L'interregne i el Compromís de Casp (Barcelona, 31 de maig – 4 de juny de 1410),* Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, en premsa.

5. Martin Aurell, *La noblesse et Occident (ve-xve siècle),* Armand Colin/Masson, París, 1996, p. 46.

6. Jean d'Arras, *Melusina,* Siruela, Madrid, 1982, p. 8.

7. Arnold Esch, "L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperiale e comunale", *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'respublica Christiana' del secoli XI-XIII. Atti della quattordicesima Settimana internazionali di studio. Mendola 24-28 agosto 1998,* Vita e pensiero, Milà, 2001, p. 3-25.

8. Juan Cristóbal Calvete de Estrella, *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso príncipe Don Phelippe, hijo d'el Emperador Don Carlos Quinto Máximo, desde España a sus tierras de la baxa Alemaña,* Martin Nucio, Anvers, 1562, llibre 3, p. 174r.

9. Christian de Mérindol, "Représentations du pouvoir urbain : sceaux, décors monumentaux, bibliothèques d'échevinage", *La ville au Moyen Âge,* Noël Coulet i Olivier Guyotjeannin, dirs., Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, París, 1998, p. 583-584.

10. Flocel Sabaté, "Els referents històrics de la societat: identitat i memòria", *L'Edat Mitjana. Món real i espai imaginat,* Flocel Sabaté, dir., Editorial Afers, Catarroja – Barcelona, 2012, p. 22-23.

Aquest empelt entre identitat i memòria aboca a versions coetànies contradictòries d'acord amb la realitat social, com s'aprecia a la Catalunya baixmedieval: el monarca aporta, al seu discurs del poder, el relat de la continuïtat dinàstica en la recepció, de mans carolíngies, de la sobirania sobre el conjunt del país, mentre que els estaments prefereixen veure la continuïtat d'un país format i nombrat per Otger Cataló, que hauria precedit els carolingis amb els nou barons de la Fama i que, en tot cas, pactarien amb la població autòctona.[11] Coetàniament, doncs, conviuen dues versions contraposades sobre els orígens d'un mateix país, les quals, en realitat, alimenten dos discursos identitaris diferents, el lligat a la monarquia i el vinculat als estaments.[12]

De fet, el relat historiat caracteritza totes les apel·lacions identitàries medievals. Fins i tot la religió que regeix la societat és, pròpiament, un relat històric: tot va començar el dia de la Creació i acabarà en la Parusia.[13] Entremig, en una contínua seriació de fets, s'han desenvolupat els episodis de l'Antic Testament, Déu s'ha encarnat en Jesucrist i ha establert l'Església i aquesta s'ha estès, tot avançant vers el punt final establert.[14] Per això es pot calcular a quina alçada del recorregut es troba circulant el conjunt humà[15] i, per tant, quan falta per al final, és a dir, la fi del món.[16] La religió és història sagrada, i aquesta es perllonga al llarg de tot el camí de la humanitat, és a dir, en la mateixa història: *Deus muta tempora.*[17] Assumida així la percepció històrica del temps des de la conquesta ideològica de l'imperi romà pel Cristianisme,[18] la vida humana es pot explicar com un camí, amb les fites marcades precisament pels exemples històrics precedents —"Christianisme per force se trobe en Evangelis ne Vida de Sants" es diu en el segle XIV[19]— i, les quals caracteritzaran tota la societat que pot així ser coneguda com a Cristiandat.[20] L'afermament de les societats europees sota aquests trets, des de la convicció que cal plaure a un Déu cristià antropomorfitzat, que s'enutja en cas de

11. Flocel Sabaté, "La construcción ideológica del nacimiento unitario de Cataluña", *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón,* María Isabel del Val y Pascual Martínez Sopena, dirs., Junta de Castilla y León – Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, vol. I, p. 103-106.

12. Flocel Sabaté, "El poder soberano en la Cataluña bajomedieval: definición y ruptura", *Coups d'État à la fin du Moyen Âge ?. Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale,* François Foronda, Jean-Philippe Genet i José Manuel Nieto Soria, eds., Casa de Velázquez, Madrid, 2005, p. 498-515.

13. Paul de Surgy, *Las grandes etapas del misterio de salvación,* Editorial Nova Terra, Barcelona, 1973, p. 21-225.

14. Gian Luca Potestà, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore,* Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 129-135.

15. Karl Löwith, *El sentido de la historia.* Aguilar, Madrid, 1968, p. 207-227.

16. Marjorie Reeves, "Pauta y propósito en la historia: los periodos de la baja Edad Media y el Renacimiento", *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo,* Malcolm Bull (comp..), Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 109-132.

17. Jean Flori, *Croisade et chevalerie. XIe-XIIe siècles,* De Boeck & Larcier, París – Brussel·les, 1998, p. 73.

18. Raúl González Salinero, "La idea de 'Romanitas' en el pensamiento histórico-político de Prudencio", *Toga y daga. Teoría de la práxis de la política en Roma,* Gonzalo Bravo i Raúl González, dirs. Editorial Signifer, Madrid, 2010, p. 350.

19. Arxiu de la Corona d'Aragó, reg. 2052, fl. 29v (ed.: Jaume Riera, *Els poders públics i les sinagogues, segles XIII-XV,* Patronat Call de Girona, Girona, 2006, p. 545).

20. Luis Adao da Fonseca, *La Cristiandad Medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, 1984.

tolerar els seus enemics,[21] mena a les greus dificultats de convivència amb les minories religioses que caracteritzen la baixa edat mitjana,[22] quan Vicent Ferrer recomana apartar jueus i musulmans per evitar "la ira de Déu (...) car no havem majors enemichs".[23]

La identitat, doncs, comporta l'oposició a l'alteritat. Tanmateix, ha de ser una alteritat en el mateix nivell, perquè les identitats es combinen, talment com cercles concèntrics. La societat baixmedieval ho evidencia: a dins de la ciutat els "amici et parenti" defineixen a totes les viles i ciutats, un cercle d'identitat i solidaritat entorn dels membres dels propis bàndols, els quals s'identifiquen i ajuden enfrontant-se contra altres veïns membres d'uns altres bàndols;[24] tanmateix, tots els membres dels bàndols s'identifiquen com a membres de la mateixa vila o ciutat, i com a tals s'ajudaran i actuaran solidàriament contra les poblacions veïnes;[25] compartir una mateixa jurisdicció hi afegeix un grau més, en acudir conjuntament a les crides del senyor, el llinatge del qual s'invoca en actuar solidàriament;[26] i en un cercle superior es consoliden, en el segle XIII, les solidaritats nacionals, que els monarques tractaran d'arraulir entorn seu:[27] Ramon Muntaner explica que el 1285, arran de la invasió francesa, la població reaccionarà amb solidaritats específiques només pel fet d'haver nascut, respectivament, a Catalunya o a França;[28] uns i altres, però, comparteixen la Cristiandat, i reaccionaran conjuntament contra els enemics de la fe.[29]

En tots els casos, la identitat ha comportat un exercici de solidaritat entre els que participen d'un mateix grup. Alhora, més enllà de compartir un discurs invocador d'orígens i passat comú, en cada cas la identitat s'ha anat reforçant entorn d'un seguit d'elements concrets, sovint de caire cultural. Eiximenis, per exemple, adverteix que les nacions es distingeixen en aspectes com la forma de menjar: "catalans són comunament contents de menjar dues vegades lo dia, mas les altres nacions no hi tenen cap ne centener, ans n'hi ha qui de nit se lleven a menjar, així com alemanys, e altres beuen sens manera, axí com los franceses".[30] La identitat, doncs, suma característiques diverses segons el nivell en què ens situem: la llengua és un element de cohesió i discriminació en les

21. Flocel SABATÉ, "L'ordenament municipal de la relació amb els jueus a la Catalunya baixmedieval", *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia,* Editorial Milenio, Lleida, 2009, p. 733-804.

22. Ana ECHEVARRÍA, *The Fortress of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain,* Brill, Leiden – Boston – Kölh, 1999, p. 210.

23. Vicent FERRER, *Sermons,* ed. Gret Schib, Editorial Barcino, Barcelona, 1975, p. 13-14.

24. Flocel SABATÉ, "Les factions dans la vie urbaine de Catalogne du XIVe siècle", *Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Âge,* Philippe Sénac, ed., Presses Universitaires de Perpignan, Perpinyà, 1995, p. 339-365.

25. Flocel SABATÉ, *El sometent a la Catalunya medieval,* Rafael Dalmau editor, Barcelona, 2007, p. 27-109.

26. Flocel SABATÉ, "Orden y desorden. La violencia en la cotidianidad bajomedieval catalana", *Aragón en la Edad Media,* 14-15 (Saragossa, 1999), p. 1400-1402.

27. Léopold GENICOT, *Europa en el siglo XIII,* Editorial Labor, Barcelona, 1976, p. 93-94.

28. Ramon MUNTANER, *Crònica,* cap. CXXII (*Les quatre grans cròniques,* ed. Ferran Soldevila, Editorial Selecta, Barcelona, 1982, p. 779).

29. Emilio MITRE, *Iglesia, herejía y vida política en Europa medieval,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 159-160.

30. Francesc EIXIMENIS, *Terç del Crestià,* cap. CCCLXXII (Francesc EIXIMENIS, *Lo Crestià,* Albert Hauf, Edicions 62 i La Caixa, Barcelona, 1983, p. 148).

identitats rere la consideració de nació, terme amb el qual s'identifica.[31] A més, es van sumant diferents destreses adquirides amb naturalitat d'acord amb les característiques de cadascun dels nivells d'identitat, com els esmentats comportaments a la taula. Tot plegat posa en evidència la identitat, facilitant que sigui clarament percebuda des de l'exterior, fins i tot amb major evidència que pels qui la conviuen internament.[32]

A partir de la consciència d'identitat, aquesta és assumida, reivindicada i, conseqüentment, ostentada. És un indicatiu de vigor en un context sempre competitiu, com fan les viles i ciutats baixmedievals, preocupades per consignar els respectius signes, palesant així la pròpia identitat al costat del possessor de la jurisdicció, per exemple, en alternar els escuts locals i els reials en cerimònies com els funerals regis,[33] o en fer constar ambdós senyals en indrets tan significatius com les forques.[34] Certament, la col·lectivitat urbana ostenta d'aquesta manera el seu vigor i la seva força de forma unitària, remarcant una pretesa unitat, com una sola persona jurídica: "là où le sceau de personne noble ou ecclésiastique marque statut social et officiel, le sceau de ville démarque une individualité".[35]

D'acord amb la teleologia imperant en el pensament medieval, les identitats estan dotades d'unes característiques i d'una finalitat.[36] Certament, es mira de glorificar el present a través d'invocacions a passats mitificats i a relacions religioses, tal com ostenten representacions artístiques de diferent mena,[37] però aquesta línia apunta cap a una destinació específica, encriptada en la finalitat inherent a cada cosa. Francesc Eiximenis exposa una profecia que evidencia una continuïtat amb el context místic de Rocatallada,[38] de la que s'haurà de disculpar en ofendre la corona,[39] segons la qual sols la monarquia francesa sobreviurà en un futur pròxim de justícia popular dominada per les comunes.[40] Les profecies, doncs, poden vaticinar destinacions específiques que Déu ja ha triat no sols per a personatges específics,[41] sinó també, encara que sigui pel fet

31. Flocel Sabaté, *El territori de la Catalunya Medieval,* Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1997, p. 352-365.

32. Flocel Sabaté, "L'idéel politique et la nation catalane : la terre, le roi et le mythe des origines (1149-1640)", *'Les vecteurs de l'idéel'. Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance. La légitimité implicite II,* École française de Rome, Roma, en premsa.

33. Flocel Sabaté, *Cerimònies fúnebres i poder municipal a la Catalunya baixmedieval,* Rafael Dalmau Editor, Barcelona, 2003, p. 25-29.

34. Flocel Sabaté, "La pena de muerte en la Catalunya bajomedieval", *Clío & Crimen,* 4 (Durango, 2007), p. 130-131.

35. Brigitte Miriam Bedos-Rezak, "Du modèle à l'image : les signes de l'identité urbaine au Moyen Âge", *Le verbe, l'image et les réprésentations de la société urbaine au Moyen Âge,* Garant, Anvers – Apeldoorn, 2002, p. 205.

36. Flocel Sabaté, *Vivir y sentir en la Edad Media. El mundo visto con ojos medievales,* Anaya, Madrid, 2011, p. 41-52.

37. Fabienne Joubert, "Images de la ville dans la tapisserie médiévale", *Le verbe, l'image et les réprésentations de la société urbaine au Moyen Âge,* Garant, Anvers – Apeldoorn, 2002, p. 75-85.

38. Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998, vol. I, p. 525; Albert G. Hauf, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Institut de Filologia Valenciana - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, València – Barcelona, 1990, p. 75.

39. Robert Lerner, "Eiximenis i la tradició profètica", *Llengua i literatura,* 17 (Barcelona, 2006), p. 14-22.

40. Eulàlia Duran, "Patriotisme i mil·lenarisme al segle xvi", *Recerques,* 32 (Barcelona, 1995), p. 14-18.

41. Adeline Rucquoi, "Mesianismo y milenarismo en la España medieval", *Medievalismo,* 6 (Madrid, 1996), p. 30-31.

de ser guiats per aquests prínceps,[42] per a col·lectivitats i grups concrets, tal com es reitera en el pas del segle XV al XVI.[43] No deixa de ser una mostra del pes en la història de Déu que remarcarà Bossuet en ple segle XVII.[44]

Si hom pot imaginar-hi aquests avals, és comprensible que coetàniament les diferents identitats es tractin de blindar mitjançant adients discursos justificatius que enllacin tots els fils conductors de la identitat, des d'un destacat origen a una important missió en la vida. Així ho desenvolupen sectors socials tan diferents com llinatges baronials o burgesos,[45] ordes eclesiàstiques[46] o reclams religiosos.[47] Amb facilitat, el desig d'afermar el discurs justificatiu va més enllà de la veracitat històrica, cosa que explica les nombroses falsificacions, en els segles XVI i XVII, adreçades a consolidar i justificar des d'identitats religioses a puixances urbanes.[48] Les correccions, que des dels mateixos segles XVII i XVIII menen a enfortir el rigor historiogràfic amb què referir-se al passat,[49] condueixen vers un nou context ideològic però no pas a superar el marc de les referències en les quals identificar-se, més enllà de cercar les considerades ben fonamentades i criticar les que no assoleixen aquest estadi.[50]

Hom podrà ara dir, amb Immanuel Kant, que "no es posible construir una historia humana con arreglo a plan" i que, en tot cas, cal tenir present que "la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza".[51] El mateix Kant ens força a veure la realitat no des de l'objecte sinó des del subjecte, cosa que mena a un idealisme que comporta la confiança en la perfectibilitat humana i que, pròpiament, il·lumina una nova visió social.[52] A aquesta encara cal afegir la seguretat en el progrés que conceptualitzarà Condorcet[53] i resseguir com l'idealisme impregna la

42. Paola GUERRINI, *Propaganda politica e profezie figurate nel tardo medioevo,*.Liguori Editore, Nàpols, 1997, p. 42-43.

43. Flocel SABATÉ, *Fin del mundo y Nuevo Mundo,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, p. 30-31.

44. BOSSUET, *Oraisons funèbres,* Librairie Hachette, París, 1929, p. 74-75.

45. Josep FERNÁNDEZ TRABAL, *Una família catalana medieval. Els Bell-lloc de Girona 1267-1533,* Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1995, p. 33-34.

46. Flocel SABATÉ, "los premostratenses: creación de la orden e inicial expansión ibérica", *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premostratenses en la Edad Media,* Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2009, p. 130.

47. Jaume RIERA, "La doble falsificació de la portadella d'un incunable (Hain 12433)", *Revista de Llibreria Antiquària,* 10 (1985), p. 1-2.

48. Julio CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España),* Seix Barral, Barcelona, 1992, p. 191.

49. Arnaldo MOMIGLIANO, *Ensayos de historiografía antigua y moderna,* Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 234-247.

50. Donald R. KELLEY, *Versions of History from Antiquity to the Enlightenment,* Yale University Press, New Haven – Londres, 1991, p. 440-474.

51. Immanuel KANT, *Filosofía de la historia,* Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 41, 39.

52. Manuel BENAVIDES, *Filosofía de la Historia,* Editorial Síntesis, Madrid, 1994, p. 294-314.

53. J. B. BURY, *The Idea of Progress,* Echo Library, Fairford, 2010, p. 117-124.

visió de la societat a partir de Hegel: "un pueblo existe auténticamente solo cuando lleva el Espíritu en su entraña, cuando tiene algo que hacer en la Historia Universal",[54] i en aquesta finalitat la globalitat pot trepitjar els ens petits, sota la mateixa justificació del curs de la història, tal com es permet als seus líders, els quals "deben pisotear necesariamente más de una flor inocente y destruir en su camino muchas cosas".[55]

Significativament, les identitats que se cerquen, fomenten i justifiquen en el segle XIX, i si més no, en els dos primers terços del XX, són sobretot col·lectives: la redescoberta de la nació cultural[56] s'infon d'una realitat social i política[57] amb formulacions tan contundents com el *Manifest Destinity* estatunidenc[58] i les reivindicatives —i combatives— realitats nacionals que s'endinsen a l'Europa de ben entrat el segle XX,[59] a partir de donar cobertura racional a un bagatge emocional i, per tant, irracional.[60] Les identitats nacionals i regionals entraran en conflicte sobre diversos territoris europeus, confrontant discursos dialèctics entorn a específiques denominacions.[61] Alhora, les invocacions de classe social promouen entitats polítiques on la identitat s'obtindria en un pretès internacionalisme arraulit en la pròpia adscripció col·lectiva de classe,[62] bé que les dificultats en la pràctica[63] remeten a la vivència d'un empelt de les invocacions socialistes amb les fórmules nacionalistes —*national-communisme* en dirà Anne-Marie Thiesse.[64] En qualsevol cas, l'escenari continua mostrant el predomini de les identitats socials preferentment col·lectives. En concordança, des d'un punt de vista historiogràfic, durant els dos primers terços del segle XX es podrà veure "el predominio de las colectividades sobre las individualidades",[65] tant en les pretensions de copsar morfologies

54. José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la Historia Universal,* Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 99.

55. Georg W. Friedrich Hegel, *Filosofía de la Historia,* Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 35.

56. Adriana Rodríguez Barraza, *Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder,* Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2008, p. 95-156.

57. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 1-34.

58. William H. Goetzmann, *New Lands, New Men. America and the Second Great Age of Discovery,* Viking Peguin, Nova York, 1986, p. 331-342.

59. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780,* Éditions Gallimard, París, 2002, p. 189-241.

60. Michael Jeismann, "Nation, Identity and Enmity", *What is a Nation?. Europe 1789-1914,* Timothy Baycroft, Mark Hewitson, eds., Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 17- 27.

61. Luis Castells, "Liberales, fueros e identidades en el País Vasco (1850-1919)", *El País Vasco y España: Identidades, Nacionalismos y Estado (siglos XIX y XX),* Luis Castells i Fernando Molina (eds.), Universidad del País Vasco, Bilbao, 2007, p. 115-161.

62. Régis Meyran, *Le mythe de l'identité nationale,* Berg International Éditeurs, París, 2009, p. 107-129.

63. L'anàlisi de Francisco Arbell sobre la societat soviètica el 1976 era contundent i premonitòria: "nos encontramos así ante una sociedad en la que desaparece la moral socialista en las masas y esto no tiene más que un significado: una solapada derrota de las clases populares en la permanente lucha de clases" (Francisco Arbell, *Los colosos socialistas,* Editorial Planeta – Editora Nacional, Barcelona, 1976, p. 91).

64. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XIXe siècle,* p. 277-284.

65. Jaume Aurell, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos,* Publicacions de la Universitat de València, València, 2005, p. 80.

cícliques o regulars,[66] com en elaboracions a la recerca de l'objectivitat mitjançant mètodes materialistes,[67] mecanicistes[68] o estructuralistes.[69]

En la pràctica, la plasmació d'aquests plantejaments com a projectes d'articulació de la humanitat ha ignorat l'individu fins a extrems de gran contundència: rere ideologies totalitàries que invocaven la persecució de l'alt ideal social, com el nazisme, el feixisme i el comunisme, restava un nombre enorme d'identitats personals no sols menystingudes sinó aniquilades físicament, de manera cruel i massiva,[70] en no poder acceptar l'alteritat en les seves diferents accepcions.[71]

A mesura que es constata aquesta greu incapacitat d'acceptació de l'alteritat, hom s'ha anat demanant si les identitats fomentades, en la seva visió global, haurien d'haver-se compensat mitjançant una atenció major vers les identitats dels éssers humans coetanis, cadascun imbuït d'un determinat codi de valors i, per tant, partícip també d'una específica identitat a tenir en compte.

2. Identitat i ciències socials

En 1937 Roger E. Lacombe, apreciant la coetània puixança de feixismes i de socialismes reals, comenta: "qui se souvient de l'histoire pourrait ne pas désespérer. Il suffirait que la pensée personnelle survive en quelques esprits, il suffirait même qu'elle reste enfermée en quelques livres, échappés aux bûchers des dictatures, pour qu'en un lointain avenir une renaissance soit possible".[72] Mig segle després d'aquesta contraposició entre un ordre global dictat i un pensament individual lliure, Àngel Castiñeira plantejava obertament "la reconstrucció del subjecte".[73]

En una breu nota publicada a la premsa el 1961 titulada "Survoltage", Robert Escarpit explicava que la vida s'havia accelerat: "La catastrophe? C'est-à-dire, le survoltage des circuits d'information, le dépassement des limites de sécurité au-delà desquelles l'esprit éclate sous la pression de l'évenement et où, comme celle de l'Ulysses de Giraudoux, notre vie devient d'un tissu si serré que nous n'avons plus le temps de

66. Josep Fontana, *La historia,* Salvat editores, Barcelona, 1974, p. 66-72.

67. Marta Harnecker. *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* Siglo xxi de España Editores, Madrid, 1978.

68. José María Bermudo, *La expansión del paradigma mecanicista y el desarrollo desigual y combinado de las ciencias,* Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1976, p. 5-20.

69. Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco,* Paidós, Barcelona, 1998.

70. Ilya Ehrenbourg, Vassili Grossman, *Le libre noir. Textes et témoignages,* Actes Sud, Arles, 1995; Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Jean-Lois Margolin, *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression,* Éditions Robert Laffont, París, 1997; Daniel Blatman, *Les marches de la mort. La dernière étape du génocide nazi, été 1944 – printemps 1945,* Fayard, París, 2009; Matias Carp, *Cartea neagra. Le livre noir de la destruction des Juifs de Roumanie. 1940-1944,* Éditions Denoël, París, 2009.

71. Flocel Sabaté, "Reflexiones de conjunto sobre los heterodoxos", *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados,* Santiago Castillo i Pedro Oliver, coords., Siglo XXI de España Editores – Asociación de Historia Social, Madrid, 2006, p. 111-115.

72. Roger E. Lacombe, *Déclin de l'individualisme,* Éditions Denoël, París, 1937, p. 296.

73. Àngel Castiñeira, *Àmbits de la Postmodernitat (àmbits de la reconstrucció del subjecte),* Columna, Barcelona, 1986, p. 103-136.

la vivre".[74] Ja uns anys abans Daniel Halévy havia publicat unes petites reflexions sota el títol *Essai sur l'accéleration de l'histoire*.[75] En realitat, ambdós autors reflecteixen l'increment dels intercanvis i de la relació que està empetitint el món i obrint-lo, alhora, a noves tecnologies que encara accentuaran la mescla d'idees i la barreja de població, portant-lo al que, a la sortida de la centúria, serà definit com *Societat de la informació* basada en una veritable *sociedad red.*[76]

Quan el sociòleg Manuel Castells reflexiona sobre aquest nou món, clarament globalitzat, després d'afermar-se en l'etiquetatge com a *societat xarxa,* entén que en el nou escenari de l'era de la informació els vectors de l'economia, la societat i la cultura s'entremesclen en un específic punt de trobada: *el poder de la identidad*.[77] Certament, l'escenari d'un món globalitzat ha apropat realitats humanes i socials ben diverses, que es veuen ara forçades a interrelacionar-se i establir nous vincles en tots els aspectes (econòmic, cultural, lingüístic, etc.),[78] abocant a uns escenaris incerts on, al cap i a la fi, entra en joc la noció d'identitat: de la qual es procedeix, a la que es va, a la que hom es pot pretendre aferrar, o la que pot sorgir com a nou referent, sigui individual o global, que en qualsevol cas afectarà les persones[79] i forçarà un nou escenari social.[80]

El desballestament i la minimització dels controls estatals sobre els mercats facilita que la globalització coadjuvi a la dinàmica que concentra el poder econòmic, de caire global, en mans d'uns pocs,[81] que es poden situar no sols al marge sinó condicionant les estructures de govern que afecten, ara, tot el món.[82] Alhora que es constaten aquestes dinàmiques, hom pot saludar també el nou escenari com una oportunitat per avançar vers societats més plurals i comunicatives, a partir de tractar d'interrelacionar les respectives singularitats i mitjançant realitats, forces i capacitats ben diferents. En aquest context, hi ha qui tem que els vells referents ideològics, com les nacions, siguin incapaces de mantenir la seva identitat,[83] tot i que reben un fort impuls institucional des de l'interès populista que, a França, ha menat, fins i tot, a crear un específic *Ministère de l'Immigration et de l'Identité Nationale.*[84] Però també hi ha qui, a l'altre costat, tem que siguin les identitats menors les amenaçades per un determinat ús de la globalitat.[85] I també es pot entendre que les identitats avancin vers una ciutadania multicultural,[86]

74. Robert Escarpit, "Survoltage", *Le Monde,* 18 d'abril de 1961, p. 1.
75. Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire,* Éditions Self, 1948.
76. Manuel Castells, *La era de la información. 1. La sociedad red,* Alianza Editorial, Madrid, 2000.
77. Manuel Castells, *La era de la información. 2. El poder de la identidad,* Alianza Editorial, Madrid, 2000.
78. Vinay Bhargava, ed., *Global Issues for Global Citizens,* The World Bank, Washington, 2006.
79. Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone,* Editori Laterza, Bari, 2006.
80. Luciano Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze,* Editori Laterza, Bari, 2005.
81. José V. Sevilla, *El declive de la socialdemocracia*, RBA, Barcelona, 2011, p. 233-464.
82. Naomi Klein, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism,* Picador, Nova York, 2007.
83. Jean-Pierre Rioux, *La France perd la mémoire. Comment un pays démissionne de son histoire,* Perrin, París, 2006.
84. Gérard Noiriel, *À quoi sert l'identité 'nationale',* Agone, Marsella, 2007, p. 115-148.
85. Susan George, *Nous, peoples d'Europe,* Librairie Arthème Fayard, París, 2005, p. 27-76.
86. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías,* Paidós, Barcelona, 1996, p. 239-267.

obligant a un veritable replantejament dels referents nacionals, ètnics i religiosos,[87] podent arribar a parlar d'una anhelada convivència en la superdiversitat[88] i a exigir reformes quan la globalització implica apropar el zenit i el nadir de les realitats socials dins d'un mateix món.[89]

En qualsevol cas, les identitats han esdevingut objecte central de la recerca social, a partir del repte que planteja la realitat: *la identidad en sociedades plurales*, per dir-ho en els mots d'una reflexió col·lectiva recent.[90] Ve a ser, doncs, un terme polièdric i divers, aplicable a diferents àmbits, bé que sempre rere la pretensió de percaçar els trets mitjançant els quals els membres d'un determinat grup s'identifiquen entre ells per tal d'adoptar, més o menys conscientment, unes característiques comunes que els singularitzin respecte d'altres col·lectius, entre els que hauran d'encaixar-se en diferents nivells. Esdevé així un prisma adient per a la descripció de la societat i per a la recerca entorn dels seus components. En assolir aquest punt d'anàlisi social, es concorda amb les vies recorregudes per les diferents branques d'estudi de les societats, com la història, la qual, precisament, hi ha arribat després de recórrer un camí particular, especialment al llarg del segle XX.

3. Identitat i historiografia

El curs historiogràfic, atent a la globalitat de la societat tant arran de l'axioma de l'objectivitat com per pretendre percaçar el veritable sentit de la circulació del temps, ha portat, certament, a plantejar-se si els individus anònims que han transitat els espais historiats han rebut el tracte adient: "contre l'implacable accumulation braudélienne des cimetières, la biographie de la nation se saisit de ces lueurs arrachées aux ténèbres: suicides exemplaires, martyres, exécutions, assassinats, holocaustes. Mais, à des fins narratives, il nous faut, à la fois, garder en mémoire et oublier ces lueurs tremblotantes comme 'nos morts".[91]

Hom pot qüestionar el recorregut de la Història, potser més abocat vers el nihilisme que no pas vers la consecució de la utopia, com reflexiona Ernst Bloch.[92] Fins i tot, hom pot dubtar, amb Karl Popper, de la mateixa funció de l'historiador i de la seva capacitat per copsar la realitat.[93] La defallença dels sistemes explicatius materialistes, en

87. Gerd Baumann, *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas,* Paidós, Barcelona, 1999.

88. Steven Vertovec, "The Emergence of Super-diversity in Britain", *Researching Asylum in London,* <www.researchasylum.org.uk/?lid=154>.

89. Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos,* Siglo XXI Editores Argentina, Buenos Aires, 2008.

90. Diego Bermejo (ed.), *La identidad en sociedades plurales,* Anthropos Editorial – Universidad de la Rioja, Rubí – Logroño, 2011.

91. Benedict Andesson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, París, 2002, p. 206.

92. José María García Gómez-Heras, "Un nuevo nombre para Dios: Utopía", *Anthropos,* 146-147 (Barcelona, juliol-agost, 1993), p. 92.

93. Karl R. Popper, *El coneixement objectiu,* Edicions 62, Barcelona, 1985, 1972, p. 304.

la penúltima dècada del segle XX, evidenciaria el fracàs d'una història que, en la seva pretensió científica, havia tractat d'explicar i compendiar en unes fases concretes tot el curs del recorregut de les societats. Semblava el fracàs del quefer històric: "perseguir el conocimiento científico de la historia se había convertido en un objetivo tan inútil como poco deseable: la ciencia era la expresión del ideal del dominio en el plano del conocimiento, y la historia, antaño definida como nuevo continente, se había hundido, cual una nueva Atlántida, en las aguas del presente".[94]

Tanmateix, al llarg del darrer terç del segle XX ja estaven essent explorats viaranys nous, sigui a partir del racionalisme crític que permet replantejar la capacitat en apropar el raonament a la realitat;[95] de la nova perspectiva oberta per Foucault prenent el recorregut històric com a marc on el poder construirà la realitat,[96] generant unes específiques i vinculants història, arqueologia i genealogia dels diferents vessants de la societat;[97] de la deconstrucció de la realitat percebuda,[98] a fi de poder recompondre els processos de legitimació, validació i jerarquització,[99] o, com a corol·lari, de malfiar del text, copsar la seva dimensió social[100] i passar a analitzar "the past as a text".[101]

Alhora, el relat i tota mena de petges provinents dels protagonistes anònims del recorregut històric són creixentment interpretats com a dotats de prou significació com per anar-se incorporant en l'anàlisi històrica. Hi contribueixen poderosament els avenços en la història oral, el desenvolupament de la història de gènere i la creixent atenció vers la història quotidiana.[102] Hom hi ha temut veure el pas d'una pretesa història global a una història de les engrunes,[103] amb la corresponent incapacitat per a copsar grans fites de la humanitat, abocant la disciplina a l'aportació, més o menys cortesana, d'una suma d'anècdotes.[104] Tanmateix, la veritable importància de tots els components de la realitat es mesurarà d'acord al grau amb què s'integren a l'interior dels éssers de cada societat, és a dir, com van essent integrats en el codi de valors que justifica el seu comportament i el seu capteniment en el món, i això és el que es reflecteix en cadascuna de les petites coses que envolten les creences i la vida diària de l'ésser humà. Per

94. Manuel CRUZ, "Imposible futuro (un ejercicio de la filosofía de la historia)", *La filosofía hoy,* Javier Muguerza, Pedro Cerezo, eds., Crítica, Barcelona, 2000, p. 333.

95. Andreu MARQUÈS, *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític,* Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona, 1996, p. 203.

96. Miguel MOREY, *Lectura de Foucault,* Taurus, Madrid, 1983, p. 231-318.

97. Jan GOLDSTEIN, ed., *Foucault and the writing of History,* Blackwell, Cambridge (Mass.), 1994.

98. Patricio PEÑALVER, "Movimientos de desconstrucción, pensamientos de la diferencia", *La filosofía hoy,* Javier MUGUERZA, Pedro CEREZO (eds.), Crítica, Barcelona, 2000, p. 201-212.

99. Cristina DE PERETTI, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción,* Anthropos, Barcelona, 1989, p. 55-104.

100. Marina S. BROWNLEE, Kevin BROWNLEE, Stephen G. NICHOLS, *The New Medievalism,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londres, 1991.

101. Gabrielle M. SPIEGEL, *The Past and Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londres, 1999.

102. Flocel SABATÉ, "Els referents històrics de la societat: identitat i memòria", *L'Edat Mitjana. Món real i espai imaginat,* Flocel Sabaté, dir., Editorial Afers, Catarroja – Barcelona, 2012, p. 29-31.

103. François DOSSE, *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire",* La Découverte, París, 1987.

104. Lluis ROURE, Josep FONTANA, Ricardo GARCÍA CÁRCEL, Carlos MARTÍNEZ SHAW, Josep Maria SALRACH, "La Història de les Mentalitats. Una polèmica oberta", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna,* 2 (Bellaterra, 1985), p. 33-34.

tant, tot esdevé objecte d'anàlisi històrica, fins i tot els detalls quotidians: que aquesta indagació no sigui tafaneria sinó una eina vàlida per conèixer la història depèn, solament, de l'objectiu pretès i, sobretot, d'aplicar l'adient mètode d'anàlisi científica.[105] Aquestes noves dimensions d'exploració no deixen de concordar amb la creixent valoració de les experiències personals i dels sentiments —en general dolorosos— amb què cada ésser humà ha viscut la història, experiència que permet identificar aquesta, obertament, com un *trauma*.[106]

D'aquesta manera, l'historiador s'ha trobat, en el seu quefer, amb una diversa gamma d'identitats, elements de diferent escala i continguts, però que, en qualsevol cas, assenyalen la posició realment ocupada pels subjectes d'anàlisi històrica. Així, es pot parlar *del* "'descobriment' per part dels historiadors de les múltiples formes d'agrupació —que no poden ser classificades segons un ordre de perfecció creixent— de què s'han dotat la humanitat al llarg dels segles, com també dels diversos sistemes simbòlics que defineixen una identitat diferenciada (nacional o de gènere, per exemple) com una 'construcció cultural' sotmesa a variacions segons l'espai i el temps".[107]

Desentrellar què niua sota la teoria i aplicació de la identitat esdevé una tasca bàsica, innovadora i, per això mateix, fructífera.[108] Convertint la identitat en objecte de la recerca, l'historiador situa el seu treball en un pern bàsic de l'articulació social, obligat a analitzar l'ésser humà en la seva veritable posició social. Per això, la identitat esdevé un prisma que aporta les claus dels diferents desllorigadors de l'articulació social, perquè el desenvolupament d'una identitat comporta, si més no, una adient axiologia, una comunitat d'acció, un grup de solidaritat, un discurs d'unitat i d'alteritat, una memòria col·lectiva compartida, una ideologia justificativa, una jerarquització del poder, un àmbit espacial, uns codis de representació i un marc de relacions internes i externes.

En conseqüència, a través de la identitat assumida com a vehicle d'estudi de l'edat mitjana, hom ha pogut recentment indagar, per exemple, en la relació entre religiositat i ideal urbà a través dels més variats aspectes;[109] en els eixos d'articulació de la societat urbana;[110] en la funció del culte als sants dins la cohesió social i, corresponentment, arran del rebuig de l'alteritat;[111] en l'obtenció de valors d'integració social a través de les creences i els relats que es van situant en la base de la consciència compartida

105. Flocel Sabaté, "La vida quotidiana medieval: qüestió de perspectiva i empatia", *Balma*, 6 (Barcelona, 1996), p. 29-38.

106. Dominick Lacapra, *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londres, 2001.

107. Agustí Colomines i Vicent S. Olmos, "La pluralitat de la història. Concepcions teòriques i praxis historiogràfiques", *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Agustí Colomines, Vicent S. Olmos, eds., editorial Afers, Catarroja – Barcelona, 1998, p. 59.

108. Peter J. Burke – Jan E. Stets, *Identity Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

109. Giancarlo Andenna, ed., *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli x-xiv). Atti del Convegno Internazionale (Brescia, 9-11 settembre 2009)*, Vita e Pensiero, Milà, 2011.

110. Juan Antonio Barrio (dir.), "Dossier Monográfico: Espacios de identidad política urbana en la Península Ibérica, siglos xiii-xiv", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 16 (Alacant, 2009-2010), p. 38-274.

111. Ana Marinkovic i Trpimir Vedris, *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, Croatian Hagiography Society 'Hagiotheca', Zagreb, 2010.

d'etnicitat i de nació,[112] en els mecanismes ideològics pels quals el poder s'ostenta i es representa mitjançant formes culturals;[113] o, fins i tot, en apreciar els mecanismes que apropen ideològicament, tot el continent europeu, generant així una unitat sorgida, pròpiament, d'un específic mestissatge.[114]

Hom pot entendre la construcció social on es desenvoluparà la vida humana a còpia d'aplegar i convertir en memòria comuna diferents "documentos de identidad".[115] En definitiva, investigar la història consisteix a posar de manifest els mecanismes emprats, per una determinada societat, en "la construcció de la identitat".[116]

4. XIV Curs d'Estiu – Reunió Científica Internacional Comtat d'Urgell: Identitats

La intensitat del recorregut conceptual entorn de les identitats incitava a cercar un marc on desenvolupar una reflexió específica i plural. El Curs d'Estiu-Reunió Científica Comtat d'Urgell en semblava l'àmbit adient, atès l'arrelat compromís en el tractament de temes medievals historiogràfics candents. Així fou com el 2009, la XIV edició d'aquestes trobades estivals a Balaguer s'obrí a especialistes reconeguts, provinents d'un ampli ventall de procedència i tradicions de recerca, a fi d'abordar els diferents vessants del prisma de les identitats a l'edat mitjana: el sorgiment de la identitat personal (Higinio Marín); la influència dels noms en la particular asssumpció identitària (Igor Filippov); la incidència del gènere (Ana Maria Rodrigues); la construcció d'identitats col·lectives, destacant referents com la llengua (Dick de Boer); la plasmació en la realitat urbana (Giorgio Chittolini), incloent l'específica necessitat de representació i ostentació a través d'expressions festives i cíviques (Paola Ventrone); l'obligada relació entre identitat religiosa i alteritat herètica (Grado G. Merlo); la relació entre l'afermament d'una identitat cristiana i la convivència, sota un signe o un altre, amb les minories inassimilables hebrea i islàmica (John Tolan), a més d'haver de considerar com assumien la respectiva identitat ambdues minories, cadascuna segons el propi context de jerarquització institucional, ja siguin els jueus (Daniele Iancu-Agou) o els musulmans que, alhora, han de justificar específiques estructures de poder polític i social (Gabriel Martinez-Gros). En tots els casos, hi juga un paper important el contrast entre identitats regionals, cosa que hi permet comparar i valorar elements de cohesió ben variats, com es pot apreciar en apropar-se a una regió com Transsilvània, que encabeix diverses identitats que es pretenen conjuntar (Cosmin Popa-Gorjanu), o a una altra com Gal·les, on s'aprecia la capacitat cohesionadora de

112. Philip M. Soergel, dir., "Nation, Ethnicity and Identity in Medieval and Renaissance", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 3th series, 3 (Nova York, 2006), p. 1-307.

113. Jonathan Osmond, ed., *Power and Culture. Identity, Ideology, Representation*, Edizioni Plus-Edizioni Pisa University Press, Pisa, 2007.

114. Giorgio Cracco, Jacques Le Goff, Hagen Keller, Gherardo Ortalli, dirs., *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, Società editrice il Mulino, Bolonya, 2006.

115. Mario Carretero, *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*, Paidós, Buenos Aires, 2007.

116. Josep Fontana, *La construcció de la identitat. Reflexions sobre el passat i el present*, Editorial Base, Barcelona, 2005.

l'Església a partir de la seva estesa de monestirs sobre el territori (Karen Stöber), i encara a una tercera com el Béarn, on es pot discernir entre les vies de construcció d'identitat medieval i les projeccions efectuades en els segles posteriors (Jean-Pierre Barraqué). No deixa d'haver-hi nombroses i interessades projeccions sobre suposades identitats medievals: es pot apreciar en l'evolució social i conceptual d'un grup dotat de forta càrrega identitària com els mossàrabs (Cyrile Aillet) i també en fenòmens d'elaboració d'identitat destinats a complir funcions de referent social i atractiu socioeconòmic, com fou Sant Jaume de Galícia (Fernando López Alsina). Finalment, l'ús d'una realitat pretesament medieval en els segles posteriors mena a reflexionar sobre la construcció i invenció d'identitats, sovint a fi d'obtenir referents cohesionadors (Martín F. Ríos), sota específiques ideologies polítiques (Agustí Colomines). Tot plegat prengué forma, a l'edat mitjana, sobre uns espais concrets, generant, en el mateix entorn on segles després s'està celebrant el curs d'estiu, un veritable espai de frontera a manera de "confluència d'identitats", cosa que justifica un específic treball de camp, de la mà de Jesús Brufal, a la recerca de les petges materials que permeteren analitzar què fou realment la cruïlla identitària esdevinguda en aquest mateix territori segles enrere.

El present llibre recull els textos de les diferents intervencions, amb lleugeres excepcions (Grado G. Merlo, Fernando López Alsina) que no alteren la vàlua del conjunt. La difusió d'aquest escamparà, ben enriquides, les paraules inicialment pronunciades i debatudes a Balaguer entre l'1 i el 3 de juliol de 2009. Precisament, la riquesa conceptual sorgida de la confrontació de recerques similars provinents de canvis ben diversos no ens ha permès dubtar respecte d'incloure, en la publicació, els cinc debats que seguiren a les sessions: *Individu, llengua i alteritat*; *espai, cultura i religió*; *persones i territoris*; *ciutat i ideologia*; *identitat, gènere i memòria*.

Com en altres ocasions, un esperit sensible a l'obertura de noves vies d'apropament a l'edat mitjana, com Julio Valdeón, hauria gaudit del repte organitzatiu que empreníem. Lamentablement, en aquesta ocasió el reconegut historiador castellà ja no ens podria escoltar. Ens havia deixat només uns dies abans d'iniciar-se el curs, el 21 de juny, restant indeleble el record de qui es caracteritzà com un dels més decidits i sincers promotors dels cursos d'estiu-reunió científica comtat d'Urgell, en els quals ja participà el 1999, en el marc de la IV edició, la qual ell encetà dissertant sobre *Cultura y poder en la Edad Media*[117]. Serveixin aquestes ratlles per a dedicar-li el nostre més sincer i emocionat record. Tampoc no volem deixar de recordar a Anna Mauri, col·laboradora de diverses activitats del Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals Espai Poder i Cultura i que participà intensament en la present trobada científica, tal com evidencia aquesta publicació en recollir la seva intervenció en els debats, tot i que molt lamentablement ella no podrà llegir en haver desaparegut prematurament i tràgicament el juliol de 2011 en un accident de trànsit.

117. Julio Valdeón, "Cultura y poder en la Edad Media", *Cultura i poder,* Flocel Sabaté i Joan Farré, eds., Pagès Editors, Lleida, 2002.

Conferències

De las identidades genealógicas a la identidad individual

HIGINIO MARÍN PEDREÑO[1]

1. La genealogía como forma de la realidad

Hace al menos 10.000 años, el tránsito desde las comunidades cazadoras recolectoras a las agrícolas y ganaderas no solo implicó necesariamente el reconocimiento del vínculo generativo que constituye a los linajes y a las especies, sino el aprendizaje de su "gestión": no consumir todas las semillas y dejar un remanente para ser sembrado o no matar todos los animales y cuidar de aquellos de los que se esperaba su reproducción, supone separar los mejores ejemplares y esperar que sus cualidades den lugar a la mejor prole o bien eliminar las semillas defectuosas para que la producción no perpetúe los defectos.

Es posible que el hábito de no consumir la totalidad de lo disponible no se deba solo ni principalmente a la posesión de excedentes, y sea también una conducta derivada de la separación que implicaba la realización de ofrendas sacrificiales. La conducta de no consumir todo o no consumir lo mejor para poder disponer en el futuro, es una suerte de interiorización del sacrificio que apunta a una arqueología común de las prácticas religiosas y las económicas. En realidad la agricultura es la primera forma de ahorro mediante la que se espera obtener incremento del bien ahorrado, es decir, separado del consumo actual. Pero, en cualquier caso, esa destreza elemental al tiempo que decisiva, por la que se deja sin consumir aquello de lo que se quiere disponer en el futuro mediante su multiplicación, formaliza la comprensión de lo real en los siguientes términos: las cosas son según su procedencia, pues se guarda aquello de lo que se espera su multiplicación, bien sea sacrificándolo como ofrenda a los dioses a los que se suplica correspondencia, bien sea 'sacrificándolo' mediante su enterramiento del que se espera que renazca multiplicado.

1. Higinio Marín (Madrid, 1965) és professor a la Universidad CEU — Cardenal Herrera d'Elx. Entre les seves obres destaquen: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura* (Pamplona, 1993); *De dominio público: Ensayo de teoría social y del hombre* (Pamplona, 1997); *La invención de lo humano: la génesis sociohistórica del individuo* (Madrid, 1997); editor de *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo* (Pamplona, 2002); *Nación y libertad* (Múrcia, 2005); *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón* (València, 2010).

Pero además, y esto es crucial por obvio que parezca, el vínculo generativo entre los linajes y especies incluye la identidad y el poder por el que la identidad se multiplica y transmite: del trigo no procede el centeno; del mejor ejemplar hay más posibilidades de descendencia notable. Más todavía: a cada realidad su particular índole o condición le viene dada por aquello de lo que procede. El origen de cada cosa 'justifica' y 'garantiza' las expectativas sobre la índole de lo generado.

La invención de la agricultura y de la ganadería tiene por tanto una arqueología (saber del principio) supuesta: el principio de cada clase de cualidades de lo real está en su ascendencia o, de otro modo, el origen de cada clase de realidad es también el principio por el que cada realidad es precisamente así y por el que se puede multiplicar. Desde entonces hallar el origen de algo —del universo, por ejemplo— era también hallar el principio de su explicación que es también el de su multiplicación, de modo que entre la invención de la agricultura y las primeras indagaciones filosóficas de los llamados presocráticos hay, a mi juicio, una continuidad reveladora y que se resuelve en un *pathos* común[2] en el que se gesta una concepción genealógica de lo real.

Cuando Tales afirma que el universo procede del agua está ensayando una definición genealógica de lo real y del universo, señalando el origen del que procede al tiempo que el principio que lo configura, lo multiplica y lo explica. Desde esta perspectiva la primera filosofía no es propiamente materialista sino más bien genealogista: el origen es el principio (*arjé*); la realidad es según aquello de lo que procede. La explicación de lo que la realidad —cada realidad— es, está en su origen. Y un origen que tiene en sí el poder de la generación y que se constituye en el principio de las cualidades y operaciones de esa realidad es su "naturaleza" (*physis*); y ese mismo principio configurador es también el principio de la explicación o definición de lo real, su esencia (*morphe*). Aristóteles recoge esa tradición que acuña con penetrante precisión y a la que suma al menos lo siguiente: el origen es también el fin, y no solo aquello de lo que algo procede o está hecho; si el origen explica lo que las cosas son es porque contiene y fija su fin. Lo que el origen aporta a todo lo que de él procede no es tanto, o mejor, no es solo aquello de lo que está hecho sino también y 'principalmente' (como su principio) el fin para el que está hecho, su propia plenitud según su clase de realidad.

Así Aristóteles no solo da cuenta filosófica de la dinámica constitutiva de los organismos vivos (que crecen desde su origen y según un plan hacia su propia plenitud o fin), sino que formaliza filosóficamente la idea homérica de destino que es la primitiva antropomorfización del genealogismo: el origen de cada cual no solo produce y explica sus cualidades, sino que contiene y fija su fin, esto es, la plenitud o perfección que ha de perseguir y procurar para no frustrar su propia realidad. Entre los vivientes orgánicos el origen desencadena por sí mismo el impulso —crecimiento— hacia su propio cumplimiento: su madurez y plenitud orgánica. En el hombre se cumple esa misma dinámica tanto en el orden orgánico del crecimiento hacia la madurez como en

2. Ver: Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, Malcolm Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica*, Gredos, Madrid, 2008, p. 108-111.

el biográfico de la realización o cumplimiento de una vida lograda, si bien este último incluye el reconocimiento consciente del origen del que se procede, así como el deber de su respetuosa veneración, la piedad, que es también y simultáneamente la asunción de los deberes que ese origen fija: el honor. El teleologismo de la *physis* aristotélica es la ontologización (conversión en teoría general de la realidad) de la estructura dramática de la existencia de los héroes homéricos y, más ampliamente, de la cultura griega, y por ella, de la cultura occidental hasta finales del siglo XVIII.[3]

La prefijación del destino social según el origen que caracteriza a todas las formas de aristocratismo y que cruza toda la tradición occidental hasta el estamentalismo medieval, tiene su legitimación fundacional en el genealogismo como forma(lización) de lo real. En los universos sociales organizados según el principio genealógico los sujetos no son propiamente individuales sino transgeneracionales, de modo que las misiones y posiciones sociales están asignadas a linajes en toda la extensión de su sucesión temporal porque es la identidad genealógica —la pertenencia a un linaje— la que garantiza la posesión de las cualidades que dichas posición y misión requieren.

Los supuestos hijos de pastores que realizan proezas propias de príncipes (tales como liberar a princesas) y que, tras revelarse su auténtico linaje, resultan serlo, cruzan toda la historia de la literatura occidental —desde Edipo a Shreck, la última y deconstructora versión del relato—, y ponen de manifiesto que desde el genealogismo como forma de la realidad, toda cualidad supone y requiere para su explicación de un origen que la justifique y la produzca. Nada que no esté posibilitado desde su origen es posible y, por lo mismo, nada realmente novedoso respecto de lo supuesto puede tener lugar. Así el sujeto humano se mide por la proporción con la que hace justicia a su origen y que se hace manifiesta en la suma conjunta de su piedad y honor.

Mucho antes que en el orden social europeo, en el universo olímpico del mundo antiguo los dioses definen su identidad a partir de las cualidades y poderes de sus ascendientes. Tanto Homero como Hesiodo[4] nos presentan la identidad de cada uno de los inmortales a partir de la fusión de las características que singularizan a sus padres. A imagen de los divinos olímpicos, los héroes, mestizos entre dioses y hombres, reciben sus características de sus dispares predecesores: de los dioses sus carismas o gracias y poderes, y de los humanos su fin (la muerte) que es a un tiempo el fin como acabamiento o finitud y el fin como destino y cualidad. Y a su vez, los ciudadanos, a imagen de los héroes, también deben su condición a su doble ascendencia: por un lado proceden del linaje físico de sus padres, pero por el otro proceden de los dioses mediante las leyes

3. En adelante el presente texto resume —aunque también esboza ampliaciones y completa en varios puntos— el argumento y las tesis centrales de la obra: Higinio MARÍN, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Encuentro, Madrid, 2008. De ahí el carácter sintético y esquemático del argumento así como la reducida documentación bibliográfica de cobertura para apoyo de las tesis propuestas. Así mismo, todo lo relativo a las correlaciones entre el horizonte cultural griego y la filosofía del hombre aristotélica fue objeto de estudio en: Higinio MARÍN, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993.

4. Werner JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, p. 203: "Para Hesiodo que piensa en términos de genealogías hasta el caos tuvo su origen."

y costumbres de la ciudad que son los carismas con los que las deidades fundadoras dotaron a las ciudades que protegen como sus 'patrones', es decir, como el patrón por el que están cortados todos quienes viven de acuerdo con tales leyes y costumbres.

De ese modo, la piedad y el honor no se configuran solo como las virtudes familiares y religiosas en unidad inextricable, sino también y al mismo tiempo como las virtudes y los deberes políticos por excelencia. Pero no solo, porque como dice Aristóteles mentando a Homero, quien no tiene tribu ni ley no es un hombre o es más que hombre. Es decir, sin linaje físico (tribu) ni linaje político (la ley) el principio de lo humano no comparece en el hombre. La naturaleza (*physis*) humana no es mera genealogía física (*psique*) porque requiere para su constitución que se le sume una genealogía social (*polis*). De esa manera la modalidad constitutiva de lo familiar, lo religioso y lo político se convierte también en la modalidad de lo real en sí mismo considerado: la ontología.

2. Las identidades genealógicas

Sin embargo, lo que Aristóteles dice mentando a Homero no ha sido referido de manera completa, pues a juicio de ambos no es hombre o es más que hombre quien carece de ley, tribu y 'hogar'. La casa (*oikia*) griega es el ámbito de lo privado cuya administración, la *oikonomia*, gestiona las posesiones (materiales y humanas) en orden a la satisfacción de las necesidades de la vida y al abastecimiento para la holgura que permite llevar una vida no (pre)ocupada en labores productivas. Es decir, la *oikia* hace relación a la propiedad y el patrimonio sin cuya posesión no puede llevarse una vida libre según la forma de la ley y las costumbres de la polis.

Así que la versión completa de la coincidencia homéricoaristotélica es esta: sin tribu (linaje físico generado y sostenido sexualmente), ni ley (linaje social generado y sostenido por el isomorfismo ante la ley de los ciudadanos), ni hogar (linaje patrimonial generado y sostenido por la propiedad) el hombre no alcanza su cabal configuración como tal hombre. El sexo —según un linaje—, la propiedad —según una heredad— y el poder —según la ley de una ciudad— constituyen los radicales de las identidades genealógicas. Más de veinte siglos después, cuando Alexis de Tocqueville distingue entre las aristocracias por la cuna, por la propiedad y por el saber[5] sigue presente —a pesar de los diferentes supuestos históricos y políticos aludidos— la principalidad de los linajes físicos, patrimoniales y legales para dar lugar a las formas genealógicas de la identidad.

Esa centralidad social del sexo, la propiedad y el poder es el correlato de la principalidad ontológica de los sujetos genealógicos para el hombre y de la centralidad cultural de la filiación: ser hombre (y ser libre, '*liberi*') es ser hijo, y se puede ser hijo según el sexo y formando un linaje físico por nacimiento, según el patrimonio y formando un linaje patrimonial por adopción (adoptar es hacer heredero), o según el poder y formando parte de un linaje político o nación, es decir, naciendo según la forma y la medida de la ley que configura a un pueblo.

5. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1990, p. 21.

En correspondencia con la centralidad ontológica y social de la condición filial, la paternidad se revela como el núcleo de dicha centralidad, de modo que a las distintas formas de filiación, o si se quiere, de identidad genealógica, le corresponden distintas formas de paternidad: a los linajes físicos le corresponde la paternidad mediante el sexo que forma la familia y el clan; a los linajes patrimoniales le corresponde la paternidad según la propiedad que forma los patrimonios; y a los linajes políticos le corresponde la paternidad según el poder y la forma de una ley que forma las patrias. Padre, patrimonio y patria; hijo, heredero, ciudadano o nativo. Esa es la cartografía ontosociológica que el genealogismo como forma de la realidad introduce en el orden social y en el universo cultural del mundo antiguo y, en realidad, de casi toda la Europa premoderna.

Ciertamente la importancia relativa de cualquiera de los radicales es variable y uno o dos de ellos pueden erigirse en hegemónicos en la estructuración de un determinado sistema social. Eso es lo que ocurre en los sistemas de castas en los que el resto de los aspectos de la filiación se desenvuelven sobre la definición de campo predominante que establecen los criterios físicos de filiación. En tales casos la mezcla sexual de sujetos pertenecientes a castas diferentes no puede sino producir sujetos inclasificables, compuestos de partes que no se compenetran entre sí y que arrojan (in)identidades de morfologías híbridas o, lo que es lo mismo, monstruosas.

En las sociedades de castas los "descastados" son la periferia no ya del orden social, sino del orden de lo real, porque su falta de pertenencia a una de las formas sociales de realidad los convierte casi en espectros cuya invisibilidad se expresa con frecuencia en intocabilidad por impureza o en impunidad para el agresor. Esa ambivalencia, presente, por ejemplo, en la idea romana de *homo sacer* y que deriva de determinados delitos en el contexto de un sistema legal como es el romano, en el contexto de una sociedad de castas deriva de las formas capitales del delito, a saber, la mezcla sexual, pues es el sexo el ámbito de poder por excelencia que sostiene el orden social configurado mediante identidades sexualmente generadas, definidas y preservadas. No puede extrañar, pues, que la 'castidad' sea la modalidad de lo sexual que sirve como núcleo generativo y preservativo de la casta y que, por tanto, el espacio de la sexualidad esté en tales sistemas rígidamente acotado entre los confines de la casta, o bien densamente prescrito y regulado por normas que tienden a preservar y garantizar la identidad en su forma esencial, a saber, la filiación física mediante el sexo, el encaste del linaje.

Pero cabe pensar en sistemas sociales distintos de los sistemas de castas en los que la filiación no proceda de un acto sexual sino de un acto legal, de modo que ni siquiera los hijos que proceden de actos sexuales tengan la condición de hijos sino solo aquellos que son constituidos como tales por un acto legal. En esas circunstancias es posible que el acto legal que engendra un hijo consista en hacerlo heredero de la identidad social del que engendra, con sus consiguientes derechos patrimoniales y de posición. No obstante, también es posible que la transmisión patrimonial (la condición de heredero) esté diferenciada y segregada de la de hijo o que entre todas ellas se den relaciones según combinaciones variables y múltiples. Y es posible, por ejemplo, que la eficacia de una de las formas de filiación, aun siendo la preeminente, dependa para

la plenitud de sus efectos de otra. Ese es el caso de las formas sociales en las que se restringe la condición de heredero a uno, de ordinario el primero, de los hijos físicos: los mayorazgos. En tales casos, la plenitud de la condición filial corresponde solo al hijo que hereda el núcleo patrimonial del que se sigue una determinada identidad, posición y misión social.

Pues bien, que la condición de hijo o semejante en quien un padre pueda reconocerse no dependa solo ni principalmente de un acto físico de generación, pero sí requiera para su cumplimiento de la dotación de un determinado patrimonio que deje libre el tiempo de la vida para ajustarse a unas determinadas costumbres y normas de conducta, es lo propio de la ciudadanía (y, como más adelante se va a proponer, del monacato cristiano medieval). Sin embargo, y en oposición a cualquier otra semejanza, si la ciudadanía de la polis es un estado de perfección destacado respecto de la mera condición común, es porque su interna constitución consiste en liberar al deseo humano de la atadura que suponen las necesidades. Esa liberación se consigue mediante el aseguramiento de la satisfacción de las necesidades y el abastecimiento para su holgura futura, de modo que el deseo se desvincula de la necesidad y puede cobrar una autonomía que se torna lúdica y que es la forma de la libertad (de la polis), pues es la forma en la que el hombre se hace semejante a los dioses y participa de su naturaleza como si perteneciera a su linaje, al menos en parte, a imagen de los héroes que eran hijos de mortales e inmortales. Y es que los dioses del Olimpo comen sin necesidad de alimentarse, cohabitan sin necesidad de reproducirse, se visten y construyen sin necesidad de refugio, y luchan sin necesidad de defenderse.

Así la comida deja de ser mera nutrición porque no surge de la necesidad de alimentarse y se convierte en gastronomía y comensalidad (banquete); y el sexo deja de ceñirse a la reproducción porque está desvinculado de la necesidad de procrear y se convierte en erótica; y la construcción supera la forma del mero refugio porque ya no está destinada a la necesidad de abrigo y se convierte en arquitectura; y la pelea y el trabajo dejan de subordinarse a la defensa y la supervivencia porque no están marcados por la condición mortal y se convierten en deporte; la palabra y el gesto se liberan de la esclavitud que supone procurar la supervivencia y se transforman en poesía, danza, teatro y filosofía; y, en suma, la convivencia se libera de la precisión de las necesidades que se localizan en la casa (*oikia*) y se transforma en política: la forma libre de la existencia, el modo en que los hombres se parecen a lo más divino que hay en ellos, y, por eso mismo, vienen a ser hombres, es decir, ciudadanos de la polis griega.

3. La génesis de las identidades individuales

Sin embargo, la radicalidad antropológica y social de la sexualidad, la propiedad y el poder o, si se quiere, de las formas de identidad genealógica física, patrimonial y legal, no es una singularidad de la cultura helénica. Muy cerca en el espacio pero muy lejos por sus fuentes, la tradición judaica pivota sobre tres elementos medulares: Israel es la descendencia y el linaje de Abraham; ceñido y sostenido por la Ley entregada por Moisés; y errabundo tras la promesa de una tierra prometida. Israel es una tribu (de

tribus), el decálogo una ley, y la tierra prometida un hogar/patria. La tribu, el decálogo y la tierra prometida son las referencias constitutivas de una identidad genealógica que se define a sí misma por ser el objeto de una alianza (de un vínculo familiar/esponsal) con el mismo Dios.

Se trata, pues, de un sujeto genealógico —un pueblo— que se dice fundado por una elección divina —un pueblo elegido—, pero no un pueblo elegido entre los demás pueblos, sino fundado (engendrado, cabría decir)[6] por la elección de Dios que es también una promesa y una predilección entre el resto de las naciones. Israel es, para sí mismo, un sujeto (genealógico) constituido por una expresa y predilecta interlocución divina: la promesa de un Mesías. Cuando Yahvé llama, crea lo que llama porque sus dichos producen lo que significan, como en el principio, cuando dijo luz y se hizo la luz.[7] Así que Israel no es un pueblo al que Dios se dirige para hacerle una promesa, sino que es el pueblo creado por Dios al dirigirse a él para hacerle la promesa. Israel es, pues, el pueblo/promesa, una nación que es ella misma una interlocución divina, una llamada o palabra de Dios hecha carne o, mejor, hecha tribu, ley y tierra prometida.

La promesa y la alianza divinas se mantienen intactas a través de las generaciones que, en la medida en que se suceden, se identifican como un sujeto continuo y en lo esencial idéntico: el interlocutor de la Alianza. A partir de esa autoconciencia, resulta del todo coherente que los judíos se pregunten a la vista de una enfermedad que es también una impureza si la causa moral, el pecado, lo cometió el individuo que la padece o alguno de sus ascendientes, pues entre uno y otros no existe el abismo de inidentidad que nosotros suponemos, y que pone a salvo a los descendientes del pecado de sus mayores, sino que unos y otros son un solo sujeto. Los méritos y las culpas se perpetúan a todo lo largo de los linajes porque el sujeto del que se predican subyace idéntico a través de las generaciones. De modo que los linajes están atravesados y sostenidos por un sujeto respecto de cuya identidad los individuos son solo episodios emplazados a reconocer con veneración su ascendencia —piedad—, y a asumir la medida prefijada de su destino —el honor—. Y lo dicho vale lo mismo para la hemorroísa y sus ascendientes que para el Conde del Valle de San Juan cuyo título y posesiones se crearon para premiar un comportamiento valeroso en la batalla de Lepanto. Más todavía: no ya la tradición judía, sino el conjunto del orden social del mundo antiguo y premoderno europeo está atravesado de sujetos genealógicos que protagonizan la arquitectura general del orden social, porque es la lógica de las identidades genealógicas la que da su consistencia y durabilidad.

Ahora bien, entre uno y otro, esto es, entre la tradición judía y las aristocracias estamentales europeas, tuvo lugar una mutación que si bien coexistió largo tiempo con las formas del mundo antiguo e incluso se asimiló a ellas, contenía desde el inicio la matriz antropológica y social de un mundo nuevo. Dicha mutación tiene su origen en la variación que respecto de la tradición religiosa judía supuso el Cristianismo al afirmar

6. Así Israel, como imagen prototípica de Cristo, no es un sujeto elegido sino engendrado por la elección que es al mismo tiempo una misión.

7. Ver: *Génesis*, 1.

que la interlocución divina no se dirige a una tribu o nación (al menos no exclusivamente) sino a todo hombre por sí mismo. Desde esa perspectiva la acción salvífica de Dios no tiene como destinatario a un linaje físico, ni patrimonial, ni nacional, sino a un sujeto nuevo, erigido como tal en tanto que término y destinatario de la interlocución divina, o, lo que es lo mismo, en tanto que autor de las acciones por las que —en concurrencia con los méritos de Cristo— se alcanza nada más y nada menos que un destino eterno, bien sea la salvación o la condenación eternas.

Ese sujeto nuevo, visible e identificable en tanto que término de una interlocución divina y en tanto que núcleo de imputabilidad de los actos por los que se dirimirá su eterno destino, necesita para hacerse socialmente visible —o, lo que es lo mismo, para cristianizar el universo social antiguo— erigirse segregado de los antiguos sujetos genealógicos, y hasta enfrentarse a ellos diferenciándose de modo que al comparecer exento de la forma antigua de las identidades genealógicas, haga comparecer también al interlocutor, esto es, a Dios, en relación al cual se ha constituido. Así comparece socialmente visible e identificable el mismo sujeto que es el destinatario de una misericordia infinita pero que comparecerá al juicio, y cuyos actos serán sopesados precisamente en tanto que no son imputables en absoluto a otro y dan lugar a un mérito justo o a una culpa inexcusable. De ese modo toma cuerpo el sujeto 'religioso', es decir, aquel que se configura como tal mediante la vinculación constituyente con un Dios que, casi como había hecho con Israel, lo crea en la medida que lo elige. Y esa elección lo es para dar testimonio, o si se quiere, para dar visibilidad a la nueva forma de la identidad configurada mediante la cancelación de la pertenencia a los linajes físicos generados y sostenidos por el sexo, esto es, el voto de castidad; y mediante la cancelación de la pertenencia a los linajes patrimoniales generados y sostenidos por la propiedad, esto es, el voto de pobreza; y mediante la cancelación de la pertenecía a los linajes legales o políticos generados y sostenidos mediante el poder o la libertad de la ciudadanía, esto es, el voto de obediencia.

A partir y en virtud de los votos de castidad, pobreza y obediencia el sujeto se constituye mediante su vinculación —religación— con Dios por la que comparece socialmente como el sujeto religioso y cristiano simultánea e indiscerniblemente, al tiempo que se aparta —y se afirma al separarse— de los linajes establecidos sobre los vínculos que generan la sexualidad, la propiedad y el poder, y que constituyen el 'mundo', es decir, el medio compuesto por la red de relaciones que hay que abandonar para poder erigirse según la forma religiosa del sujeto.

Frente a la destinación social con la que los linajes ciñen a sus miembros a una determinada posición y misión social, el religioso se configura como el sujeto nuevo que se da a sí mismo una posición y misión social,[8] la religión, para la que no capacita

8. Desde el punto de vista de una fenomenología de la conciencia religiosa, la autodestinación social ejercida por el sujeto religioso tiene, como se ha dicho, la forma de la vocación y, por tanto, se trata de la respuesta a una interlocución o llamada cuya iniciativa no parte, en principio, del propio sujeto que más bien consiente o, si se quiere, que responde afirmativamente. No obstante, desde el punto de vista sociológico, lo que comparece es un sujeto que desde sí y por sí fija —hasta cierto punto, al menos— su misión social con independencia de su origen y, sobre todo, sin poder reivindicar dicho origen como la legitimación con validez social para ejercer dicha función.

ninguna clase de procedencia o linaje. De ese modo el religioso y la esfera social de la vida religiosa se convierten en el primer espacio social configurado mediante (y para) la autodestinación social de una nueva forma de identidad que, en tanto que término de la interlocución divina, resulta ser la sede individual de la autodestinación social. Ahora no es la vigencia prefigurante de un origen sino la fuerza constituyente de una llamada, de una misión, la que dota de identidad al individuo que llega a serlo en tanto que segregado de la identidad genealógica de los linajes. Ahora el fin ya no es aquello que estaba previsto simple y perfectamente en el origen, sino que entraña avatares imprevistos respecto de dicho origen, porque ya no rige el honor como cumplimiento del origen sino la santidad como respuesta a una llamada, la salvación, que para nada podía estar prevista en lo precedente, ya fuera la historia de un linaje, de una nación o de la humanidad en su conjunto. Al revés, esa llamada, que opera como un fin nuevo e inédito, la salvación, corrige y refuta el destino prefijado en la naturaleza humana en tanto que identidad genealógica, toda ella herida y afectada por el pecado de Adán.

De hecho, la creencia en la doctrina del pecado original supone la afirmación de la existencia de una cierta identidad genealógica por la que la caída y la culpa de un padre se perpetúa sin defecto en sus descendientes, es decir, en todos los miembros de la especie humana. Ese es el orden de la realidad que el nuevo Adán ha venido a superar, aunque no a suprimir, de modo que sobre el fondo de una identidad genealógica común se yergue el nuevo sujeto, término y fin de una interlocución del todo nueva e imprecedida, la "gracia" de la salvación.[9]

Por último, conviene ahora, aunque sea de soslayo, reparar en que de nuevo la historia de la vigencia social de las identidades genealógicas aparece vinculada a la forma de lo sacrificial, de modo que si en el inicio fue el hábito de separar del consumo ordinario el alimento lo que, con cierta probabilidad, anticipó la forma de secularización del sacrificio en la que consistió la separación del consumo actual de la semilla que enterrada dio lugar a la agricultura, ahora es la interiorización del sacrificio de un sujeto que se separa a sí mismo del tráfico de las relaciones sexuales, propietarias y de poder, lo que da lugar a la aparición de un tipo de identidad irreductible a la de sus predecesores. El decaimiento de las prefiguraciones genealógicas del destino es correlativo a la individuación del sujeto en tanto que instancia hábil y socialmente legitimada para acceder a un tipo de vida —la religiosa— que no solo es el primer espacio de movilidad social, sino el *locus* de vigencia de una subjetividad que mediante su interlocución con Dios se configura como más original y anterior para sí misma que cualquier origen físico, social o cultural del que proceda: la libertad.

9. San Pablo, *Romanos*, 5, 12-19: "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte y la muerte se propagó a todos los hombres [...] Si por la culpa de aquel que era uno solo, la muerte inauguró su reino [...] y una sola culpa resultó condena de todos [...] así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos en pecadores, así también por la obediencia de uno solo, todos serán constituidos justos".

4. Europa y la secularización del sujeto

La primera de las formas de relevancia epocal en las que se expresó y realizó la estructura del sujeto religioso fue la institución del monacato. Quienes profesaban la forma de vida religiosa según el monacato abandonaban el mundo abrazando los consejos evangélicos —pobreza, castidad y humildad— mediante la cancelación de las relaciones sexuales, de producción y propiedad, y de poder, al tiempo que abandonaban la posición respecto de los demás pero también respecto de uno mismo (y respecto de Dios, según se piensa) que dichas relaciones suponen y que puede caracterizarse como —el mundo— el espacio de lo humano ajeno todavía al efecto de la redención operada por Dios sobre la historia y el sujeto humano, y cuya eficacia se manifiesta precisamente en la santidad de la forma de vida de la religión.

La comunidad de los monjes organizada según una regla y un abad dejaba fuera de los muros la barbarie del mundo y de los hombres ajenos a la gracia y estragados por entre los deseos de placer, posesión y dominación, tal y como las murallas de las antiguas polis dejaron fuera la barbarie de los hombres en los que no comparecía la forma racional de su naturaleza. Así que, por difícil que nos resulte avistarlo desde nuestra perspectiva, aquellos monjes eran la más intensa realización de la libertad y de la nueva civilización que les cupiera pensar a los hombres de su época.

Y siguieron siendo el arquetipo de la realización de lo humano (de lo divino en el hombre) mediante la restauración de la naturaleza que operaba la gracia, incluso mucho tiempo después de que tales comunidades monásticas hubieran asumido el sistema feudal del señorío y la propiedad, por el que, de hecho, se convirtieron en linajes patrimoniales en los que la religión según la modalidad de lo monástico devino una identidad genealógica de carácter patrimonial. En efecto, con el correr del tiempo y la adopción del sistema feudal junto con el abandono del trabajo manual productivo, fue la propiedad y el señorío que esta implicaba lo que permitía que los monjes llevaran una vida por entero dedicada a la oración y al culto, es decir, una vida enteramente contemplativa.[10] Antes incluso de que las comunidades monásticas se convirtieran en señoríos feudales, había en el impulso a dejar el mundo y habitar en comunidad y religión, la aspiración a prescindir de los oficios y ocupaciones de carácter productivo[11] que insertaban al monje y a su comunidad en el sistema de intercambios de bienes, el mercado, aunque solo fuera lo necesario para la subsistencia, y que prolongaba la convicción antigua de que los trabajos manuales productivos eran de menor dignidad —en realidad, como ya sabemos, para el mundo Antiguo alejaban al hombre de su verdadera condición humana y libre—. Así, en torno al año 370, las comunidades de monjes formadas en torno a uno de sus impulsores, San Martín de Tours, estaban todas ellas compuestas por personas que se "comprometieron firmemente a la vida común y a no poseer, consecuentemente, nada en propiedad". Y pese a su pobreza personal y a que se dedicaran "por completo a la oración", "consideraron indigno cualquier trabajo, exceptuando la copia de manuscritos

10. George Duby, *Hombres y estructuras en la Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1971, p. 277.
11. André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente Medieval*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 42.

a cargo de los jóvenes", de modo que hubieron de vivir "de las rentas más o menos sustanciosas de algunos de ellos".[12]

Con todo, por ejemplar que fuera la pobreza y el desasimiento personal de los monjes, la dependencia de su modo de vida de las rentas que el señorío personal o institucional generaba, contenía en su seno una insoslayable contradicción: asimilaba las comunidades monásticas a los linajes patrimoniales por el que los sujetos genealógicos se dotaban de lo preciso para el cumplimiento de una misión social, la religión en este caso, de modo que el cristianismo y precisamente de la mano de la forma institucional de su impulso espiritual más decidido y radical, devenía la misión de un linaje aristocrático patrimonial, es decir, en el que la condición ejemplar de lo cristiano se hacía efectiva en un modo de vida dependiente de un patrimonio respecto del cual los monjes eran en realidad herederos. Así que, sociológicamente hablando, por santa que fuera la vida del monje, el monacato se había hecho mundano.

En tales circunstancias, la restauración del cristianismo como novedad irreductible a los sujetos genealógicos que protagonizaban la trama de relaciones que componían el mundo, requería de todo punto no ya que los religiosos fueran pobres en términos espirituales y materiales, sino que la institución a la que se acogían y en cuyo seno profesaban la religión lo fuera también, para de ese modo mantener visible y reconocible al interlocutor de la redención operada por Cristo y que no se dejaba restringir el alcance de su llamada a limitación precedente alguna, ya fuera la de una nación o un linaje físico o patrimonial.

"Reconstruye mi Iglesia" fue la moción que San Francisco de Asís creyó escuchar como llamada para la misión personal que dio lugar al surgimiento de una de las llamadas órdenes mendicantes, esto es, instituciones para la vida religiosa en las que la pobreza afectaba por igual al miembro y a la comunidad, ambos entregados y dependientes de la limosna y el socorro constante. Esa pobreza institucional suponía la restauración del carácter exento de la identidad de un sujeto que debía comparecer socialmente tal y como era constituido por la interlocución divina que lo diferenciaba destinatario específico de la redención cristiana. Ciertamente, el carácter exento de la identidad del sujeto individual no tiene aquí ninguna de las connotaciones que el individualismo monádico y presocial de siglos muy posteriores, porque su referencia filosófica y metafísica es más bien la noción cristiano medieval de persona según la formulara Boecio, como "sustancia individual de naturaleza racional". Ese es el carácter sustancialmente individual que se enfrenta a las identidades genealógicas como sujetos no ya de imputabilidad y mérito, sino como identidades configuradoras del destino social y biográfico de sus miembros.

Es claro que la nueva forma de vida religiosa que no cancela mediante el patrimonio institucional la dependencia personal del socorro constante, esto es, la limosna, requiere de medios urbanos en los que asentarse —y desde los que surgir—, y que tales formas de vida son al mismo tiempo imposibles fuera de la ciudad y la forma de vida religiosa

12. Alexandre Masoliver, *Historia del monacato cristiano*, Encuentro, Madrid, 1994, tomo I: "Desde los orígenes hasta San Benito", p. 92.

que "demanda" la nueva escena social urbana, en parte al menos ajena a la ruralización en la que el monacato se erigió como referencia social y espiritual preferente. Pero en tales contextos el oficio religioso no se limitó al culto y la oración contemplativa, sino que junto a la predicación adoptó el ejercicio de las obras de misericordia: cuidar de los enfermos y desvalidos, acompañar a los moribundos, vestir, alimentar y alojar a los pobres, enseñar y aconsejar. De ese modo el oficio religioso dio lugar a buena parte de las instituciones diferenciales del occidente cristiano, tales como los hospitales, orfanatos y leproserías, las universidades y escuelas. En suma, de la práctica institucionalizada de las obras de misericordia surgió la red de instituciones y servicios que no solo fueron el cuerpo principal de las instituciones y obligaciones que siglos más tarde asumió el Estado, sino que además le prestan a este buena parte de su consistencia institucional y de sus fines legitimadores. Pero más allá de todo lo anterior, la comparecencia del sujeto religioso en tales contextos, supuso la exclaustración de las identidades individuales que la religión configuraba y su comparecencia en la trama de oficios, unos nuevos, otros asumidos como parte del oficio cristiano.

Y como todo ello se llevó a cabo por parte de unos sujetos que decían haber profesado la perfección de los consejos evangélicos, ocurrió que eran 'profesionales' quienes cuidaban de los enfermos, acompañaban a los moribundos y enseñaban —como 'profesores'— en las universidades. Es decir, ocurrió que la exclaustración de la forma de vida religiosa devino mediante los miembros de las órdenes mendicantes en la forma prototípica del profesional moderno que daba forma a la nueva sociedad mediante la prestación de servicios cuya pertinencia y justificación se reconocía mediante la limosna que recibían para su sustento y el de sus actividades. De la misma manera que el fraile genera su sustento, la limosna, mediante el reconocimiento común de la pertinencia y necesidad de su oficio, para el que no viene capacitado por ninguna clase de identidad genealógica, sino por su singular dedicación, igualmente el profesional suscitará su sustento con la forma del salario o de las llamadas profesiones liberales, mediante el ejercicio de unos oficios cuya capacitación no procede ya de ninguna comunidad genealógica o gremial, sino de las universidades donde se aprenden oficios que ni tus ascendientes ni antecesores conocían. Por tanto, en las universidades y en orden a la capacitación cognitiva del sujeto, se erige la forma individual de la identidad segregada y hasta enfrentada a la identidad genealógica de naturaleza cognitiva que significaban las organizaciones gremiales.

Al respecto de la naturaleza genealógicocognitiva de los gremios, nada tan revelador como que los artistas del Renacimiento se emanciparan de sus comunidades gremiales al tiempo que imprimían sobre sus obras un 'estilo' que hacía reconocible la singularidad del sujeto individual, ahora visible y reconocible sobre el fondo genealógico de las comunidades gremiales en las que se transmitían los oficios. Y es que sobre los denostados oficios manuales y las producciones se proyectó la misma clase de sujeto que se había erigido visible mediante la profesión de la perfección de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. De modo que en la obra misma producida había de resultar visible esa individualidad libre que, con independencia de cuanto la precediera,

se hacía capaz de expresar el mundo desde sí misma, imprimiendo sobre lo hecho y lo concebido la misma singularidad incomunicable desde la que los sujetos individuales cooperaban a su salvación o condenación eterna. Tal proyección es sin duda una secularización en tanto que proyección de la cualidad y naturaleza del sujeto que cobró forma como subjetividad religiosa, pero por lo mismo también cabe decir que dicha proyección encierra una secularización de la religión al erigir la forma de la subjetividad religiosa como la protagonista y autora de las producciones materiales.

Así mismo, cuando en el seno de las universidades y del llamado sistema de las autoridades los estudiosos todavía consumaban su pericia recorriendo el camino desde meros copistas o compiladores hasta la superior condición de comentadores, fue el aprecio de las bellas letras y del 'estilo' en los textos profanos la singularidad por la que los humanistas se constituyeron en 'autores' poseídos de una inspiración como hasta entonces solo los textos sagrados habían alcanzado a justificar. Solo a partir de entonces los textos de autor laico podrán ir reivindicando la intocabilidad de los textos sagrados hasta definirse la convicción de que esa intocabilidad ponía a salvo una 'autenticidad' que solo pueden reivindicar los textos con autor.

La autoridad que los humanistas alcanzaron como traductores de los textos clásicos y que les permitió discutir y denunciar desde una pericia filológica —y el consiguiente conocimiento también de los textos sagrados— los excesos de predicadores, jerarquía y religiosos, terminó por configurar un tipo de lector autorizado y correlativo al nuevo autor que reclamaba para sí la gracia posible de la inspiración que se correspondía con la índole religiosa de la subjetividad que ejercía dichos oficios civiles. El lector primero solitario y después silente, es una interiorización del espacio de la experiencia religiosa que se desprendió y con frecuencia también se enfrentó al espacio público en el que la lectura de los textos sagrados estaba presidida por las formas sociales de autorización para interpretar y comentar las Escrituras que recaían sobre el clero y los predicadores religiosos. Las formas germinales del laicado presentes en el espíritu humanista o la Reforma Luterana son cristalizaciones diversas en las que puede apreciarse que la primera secularización fue también una asunción por parte de la subjetividad religiosa de las tareas manuales, creativas y espirituales ejercidas por sujetos que no eran ya socialmente hablando religiosos, pero en cuyo seno y como el núcleo de su constitución, habitaba ese individuo erigido como referencia de imputabilidad para los méritos y las culpas que cooperan a la salvación o que causan la condenación respectivamente en el universo escatológico.

5. Individualidad y subjetividad libre

Pocas instituciones debieron de resistirse tanto a la comparecencia decisoria de dicho sujeto nuevo como aquella mediante la cual se transmitían todas las formas de identidad genealógica: el matrimonio. El vínculo esponsal es el *sancta sanctorum* de las identidades genealógicas. La unión matrimonial desde la que se generan y sostienen los linajes es el quicio de un sujeto cuyo alcance genealógico se afirma y preserva en la descendencia y en el poder de los ascendientes sobre las alianzas matrimoniales. La

rendición de semejante baluarte metafísico mereció muy justificadamente la monumentalidad del homenaje shakesperiano tramada en el trágico desenlace del amor entre Romeo y Julieta, mortalmente enfrentados a las genealogías de Montescos y Capuletos. Frente a ellos y su soberana presencia en el medio social antiguo, Romeo y Julieta precisaron convertirse en sujetos abstractos, es decir, separados y despojados de todo atributo social, de modo que resultaran visibles en su nueva entidad subjetiva: desterrado[13] Romeo y muerta socialmente Julieta ambos esperaban poder reunirse y empezar en otro lugar al margen del mundo donde sus respectivos linajes hacen imposible su comparecencia como instancia decisoria. Pero como la realidad necesita para serlo de las apariencias, Romeo no puede distinguir entre la muerte social y la real de Julieta, y como sujetos realmente abstractos, ninguno de los dos podrá sobreponerse a su desvanecimiento que, no obstante, saca a la luz la preeminencia del sujeto individual en orden al consentimiento matrimonial. De ese modo y mediante la colonización subjetiva del matrimonio por medio del amor juvenil de Romeo y Julieta, la subjetividad de identidad individual se hace el sujeto contrayente del vínculo matrimonial.

También aquí se deja ver que fue la forma religiosa de la subjetividad individual la que se instauró como instancia ejecutiva en orden al consentimiento matrimonial, y que este fue además un suceso crucial porque el matrimonio no era solo la cruceta del orden social antiguo constituido por sujetos genealógicos, sino el acto civil en el que los contrayentes eran también —desde la perspectiva religiosa— oficiantes de un sacramento, al tiempo que el espacio institucional en el que se residenciaba mediante la comparecencia del sentimiento del amor la formación de la interioridad subjetiva moderna.

En 1596, el año de la publicación de *La tragedia de Romeo y Julieta*, nació Descartes, que tenía veinte años cuando el 25 de Abril de 1615 murieron Shakespeare y Cervantes. Las coincidencias adornan dos hechos cruciales e íntimamente imbricados entre sí que antecedieron a la filosofía cartesiana del *cogito*: la crisis de los sujetos genealógicos y su creciente rendición ante la nueva forma del sujeto, y la crisis de los textos como instancias culturales de certificación de la realidad. El antiguo sistema de las autoridades confería a los textos una principalidad que, pese a lo que nos pudiera parecer, convirtió los largos siglos del Medievo en la más literaria de las épocas culturales europeas,[14] pues a diferencia de cualquier otro tiempo, fue en los textos donde los hombres de la época hallaron los criterios interpretativos para la comprensión de la realidad, cuya forma verosímil dependía de lo sabido mediante las narraciones

13. William Shakespeare, *La tragedia de Romeo y Julieta*, Aguilar, Madrid, 1987, p. 319: y el destierro, dice Romeo, "es la muerte bajo un falso nombre" pues "el destierro del mundo es la muerte".

14. Se trata, dice Lewis en su estudio introductorio a la literatura medieval: Clive Staples Lewis, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista,* Península, Barcelona, 1997, p. 13-14: "del carácter absolutamente libresco o erudito de la cultura medieval. Cuando decimos que la Edad Media es la época de la autoridad, solemos referirnos a la autoridad de la Iglesia, pero fue también la época de las autoridades. Si consideramos su cultura como la respuesta al medio, los elementos de éste a los que respondió con mayor intensidad fueron los manuscritos [...] En nuestra sociedad la mayoría del conocimiento depende en última instancia de la observación. Pero en la Edad Media dependía de los libros. Aunque el número de personas que sabían leer era muy inferior al de ahora, la lectura era en cierto modo un ingrediente más importante de la cultura en su conjunto".

contenidas en ellos. Desde luego que la centralidad religiosa y espiritual de la Biblia tenía al respecto una función matricial, pero por ella los textos antiguos en su conjunto disfrutaban de una autoridad sin parangón al respecto de la certificación de lo posible y de lo verosímil en orden a ser o no real. Si los hombres del Medievo creyeron en la existencia de sirenas o en la diaria y menuda índole de los asuntos con intervención de los demonios[15] fue, sobre todo, porque lo decían los libros y sus textos que actuaban como instancias sociales de certificación —de dotación de certeza— respecto de lo que podía ser considerado como real. Ante semejante fondo, la historia de un hidalgo cuya locura consiste en tomar por reales los relatos de caballería se convierte en el monumento literario que da por extinguido todo un universo cultural, y que abre paso al tiempo en el que lo real cobra su certificación desde la preeminencia del sujeto emancipado de la autoridad de los textos y sus interminables cohortes de comentaristas que constituían el llamado sistema de las autoridades.

Encaradas desde esa perspectiva, algunas de las afirmaciones de Descartes en su *Discurso del método* tal vez cobren cierto valor: "Espero que los que hagan uso de su pura razón natural juzgarán mejor mis opiniones que los que solo creen en los libros antiguos." Porque de modo semejante a como los artistas del Renacimiento se emanciparon de sus comunidades gremiales y pusieron sobre sus producciones la singularidad del sujeto libre que reivindicaba para sus obras la misma inhabitación que cualificaba a sus actos más eminentes, Descartes reclama para el conocimiento no solo una nueva instancia de certificación que se emancipara de las comunidades escolares ceñidas a los textos de los auctores, sino, más principalmente, la inhabitación de la singularidad libre del sujeto que además de configurarse para sí mismo la nueva instancia de certificación, puede darle a la obra una perfección nueva, pues "no hay tanta perfección en obras compuestas de varios trozos y hechas por las manos de varios maestros como aquellas en que uno solo ha trabajado".[16] Pues se reconocerá, dice Descartes, "cuán difícil es hacer bien las cosas cuando se trabaja sobre lo hecho por otros".[17]

Se trata de dar término —también en el ámbito del conocimiento filosófico— a la época de las autoridades y de inaugurar el tiempo de los autores, es decir, de filósofos en los que la radicalidad de su condición de sujeto libre comparece también en la forma de la objetividad del conocimiento. Por eso "copertenencia de libertad y objetivación es la entraña de la meditación cartesiana",[18] y bajo la novedad del cogito late en realidad una posición de la voluntad.[19]

15. Clive Staples Lewis, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Península, Barcelona, 1997, p. 13.

16. René Descartes, *Discurso del método* (trad. M. García Morente), Espasa, Madrid, 2004, p. 50 ("Le Discours de la Méthode", 1637).

17. René Descartes, *Discurso del método...*, p. 50.

18. Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 44.

19. "Es un poder sobre el conocimiento", dice Leonardo Polo, que afirma que la duda cartesiana se encamina desde un ejercicio de voluntarismo, ver: Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 52.

De modo que si el saber se parece a una edificación, entonces, agrega Descartes, "vemos que los edificios en que un solo arquitecto ha comenzado y rematado la obra suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar utilizando antiguos muros".[20] La antigua autoría genealógica o comunitaria que había dado lugar a las ciudades y a los edificios, a las producciones artesanales y a las disciplinas del saber y las convertía a todas ellas en el producto de la autoría común de un gremio o de una escuela está llegando a su fin. Los artistas se han emancipado de los gremios artesanales, los humanistas de las escuelas de las autoridades, los lectores solitarios de las lecciones comunes bajo la interpretación de la autoridad y, asimismo, el conocimiento filosófico tiene que sobreponerse a la confusión de la tradición de las autoridades y escuelas para sustituirlas por la autoría del sujeto individual, cuya certificación de origen ha de ocupar el lugar de las instancias tradicionales de certificación.

Una vez colonizadas al menos inauguralmente por las formas pioneras del sujeto europeo las regiones de la vida religiosa y desde ella los oficios comunes y manuales, las artes, los estudios humanísticos, la filosofía y hasta el matrimonio en el seno de los linajes aristocráticos, solo restaba ya la dimensión del orden social que le daba forma al conjunto: el sujeto político. El protagonismo de la vida política y, más allá todavía, la estructura misma del orden de lo político se componía a partir de sujetos genealógicos en los que la identidad física se apoyaba sobre identidades patrimoniales de bienes raíces que eximían a sus poseedores de las labores productivas y que, en esa misma medida, los convertía en los herederos de la más antigua y persistente idea de libertad política que hasta ese momento había concebido el occidente europeo, y que se había gestado en la noción griega de ciudadanía.

La idea de que la libertad lo era en primer lugar respecto de las necesidades y respecto de las labores y el consiguiente tipo de vida caracterizado por la necesidad de trabajar que aquellas imponen, y que la libertad precisa de la holgura al respecto que ofrece un cierto patrimonio, había polarizado la estructura social europea hasta entonces. Ciertamente dicha noción de libertad era solo primera y negativa, casi una condición de posibilidad para que la libertad misma pudiera desarrollarse según su propia naturaleza como una vida en común con otros que se atienen a la ley. La aristocracia ciudadana ateniense y la romana, o la forma imperfecta y patrimonial de esa libertad que supuso la nobleza feudal y su corrección hacia lo mejor perseguida mediante las órdenes militares por un lado, y por el otro la realización perfecta de dicha ciudadanía según el nuevo universo cristiano que supuso la vida de los monjes en una comunidad ceñida por una regla, habían jalonado una historia cuyo último eslabón será la aristocracia cortesana en torno a los linajes reales absolutistas. Frente a ella pero casi a su cobijo por obra de las instituciones monásticas y su patrimonialización, había ido creciendo la idea de un sujeto cuyo escorzo metafísico más decisivo no se definía en orden a sus ascendientes sino en una perspectiva nueva generada en relación a un Dios creador y

20. René Descartes, *Discurso del método...*, p. 50.

redentor cuya interlocución lo singularizaba con una clase de libertad tan original (y decisiva respecto a la condenación o la salvación) que era capaz de expresarse en las obras de misericordia convertidas en oficios e instituciones frente al ocio contemplativo monástico, en los oficios productivos y en las artes frente al genealogismo comunitarista de los gremios, en el estilo de los escritores y en la libre posición de los filósofos frente al sistema de las autoridades. Pero esa formación de la identidad individual que ahorma al sujeto europeo y que es a un tiempo la secularización de la subjetividad religiosa y su proyección a las formas de lo mundano, no había logrado habilitarse como instancia de interlocución en el orden del poder civil (ni religioso-institucional), y habitaba prófuga y clandestinamente una estructura social en la que los sujetos genealógicos, esto es, las estirpes aristocráticas, ejercían una presencia soberana.

Sin embargo, la propia gravitación social y cultural que ejercía la idea de una identidad cuyo despliegue esencial ya no era propiamente genealógico sino biográfico, y la habilitación social de los sujetos en el marco temporal de su biografía para modificar su posición y destino social mediante el comercio y la industria, las actividades dinerarias y la precisión de oficios bien remunerados que imponían las extensas sociedades urbanas, atentaban por sí solas contra un orden asentado sobre la forma genealógica de la identidad y, lo que es peor, sobre la legitimación genealógica de las posiciones y misiones sociales que imponía la aristocracia patrimonial. En la Revolución Francesa esa tensión estructural eclosionó en la forma de enfrentar y rendir las formas genealógicas del sujeto político para dotar al individuo de la misma posición y señorío que ya había alcanzado en tantas otras de las esferas de la vida social europea. El tránsito desde las identidades genealógicas a las individuales se había consumado, pero en ese preciso instante Europa inició otra historia: la de la disolución del sujeto.

La identidad de género en la Edad Media: una cuestión polémica

Ana Maria S. A. Rodrigues[1]

El concepto de género (*gender* en inglés), aunque crecientemente utilizado en las ciencias humanas y sociales y en el lenguaje común, incluso en los países de lengua latina, no deja de ser considerado equívoco y de suscitar polémicas.[2] Por eso, empezaré por explicar cómo ha surgido y se ha desarrollado en el medio académico americano y por definirlo en la acepción que voy a utilizar aquí, antes de aplicarlo al estudio de un aspecto particular de la civilización medieval.

La palabra género existe desde hace mucho en la literatura (la novela, la poesía, el drama son géneros) y en la gramática (las palabras pertenecen al género masculino o al femenino en algunas lenguas, a estos o al neutro en otras) con significados precisos. Sin embargo, en 1968 el sociólogo Richard Stoller la utilizó por primera vez en su libro *Sex and Gender* para oponerla a sexo —significando este las diferencias anatómicas y biológicas entre hombres y mujeres—, subrayando de esta manera el carácter socialmente construido de las nociones de masculinidad y feminidad. Cuatro años más tarde, Ann Oakley popularizó este nuevo concepto con su libro *Sex, Gender and Society*, que tuvo una enorme divulgación.[3]

Las feministas americanas se apoderaron pronto de este concepto porque les permitía sobrepasar el determinismo biológico que entrababa la liberación de la mujer de la opresión patriarcal. Como dice Linda Nicholson, "[...] al aceptar que las diferencias entre el hombre y la mujer son de índole biológica, el concepto de sexo determinaba la inmutabilidad de tales diferencias y descartaba toda esperanza de cambio. Para luchar

1. Ana Maria Seabra de Almeida Rodrigues (Sao Jorge de Arroios, 1957) és professora titular a la Universidade de Lisboa. Entre les seves obres destaquen: "Entre a sufocação da madre e o prurido do pénis: Género e disfunções sexuais no Thesaurus Pauperum de Pedro Hispano", *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida* (Lisboa, 2006); "The Queen-Consort in Late Medieval Portugal", *Aspects of Power and Authority in the Middle Ages* (Turnhout, 2007); "Rainhas Medievais de Portugal: Funções, patrimónios, poderes". *Clio, nova série*, 16/17 (Lisboa, 2007); "For the honor of her lineage and body: The dowers and dowries of some late medieval queens of Portugal", *e-Journal of Portuguese History,* 5/1 (Rhode Island-Portugal, 2007); "D. Leonor, infanta de Aragão, rainha de Portugal: linhagem, género e poder na Península Ibérica do século xv", *Raízes Medievais do Brasil Moderno* (Lisboa, 2008).

2. El título de un libro publicado en España hace unos años es precisamente: Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, València, 2003.

3. Françoise Thébaud, *Écrire l'histoire des femmes*, ENS Éditions Lyon, 2001, p. 114.

contra el arraigo de ese punto de vista, las feministas de los finales de los años setenta recurrieron a la idea de la formación social del carácter humano".[4]

Así, la historia del género fue inicialmente concebida como una especie de emanación de la historia de las mujeres, permitiendo, según Natalie Zemon Davis, redefinir sus objetivos en el sentido de "descubrir las variaciones de los papeles y del simbolismo sexuales en diferentes sociedades y períodos, comprender lo que significaban y cómo funcionaban para mantener el orden social o promover su cambio".[5] Pero, en la mayoría de los casos, las investigaciones y publicaciones hechas en este ámbito siguieron tomando solo a las mujeres como objeto de análisis, y la palabra "género" se utilizó en sustitución de la palabra "mujeres" como forma de dar una apariencia más neutra y científica a esos estudios, atenuando su carácter militante y favoreciendo su salida del gueto donde a pesar de todo seguían encerrados.

Fue Joan Scott la que, en los años ochenta, en un artículo que hoy es considerado un clásico, teorizó el género, haciendo de él algo más que una moda académica y editorial: una categoría de análisis histórico, susceptible de ser cruzada con otras categorías de mismo tipo. Para ella, el género no es tan solamente la construcción social de la diferencia sexual sino también una forma de significar relaciones de poder.[6] La elaboración de este doble concepto permitió, por un lado, mirar a las relaciones sociales opresivas de otra manera, no colocando a las mujeres como un todo en la posición de víctimas y a la totalidad de los hombres en la de opresores, sino buscando para cada contexto cronológico, geográfico y cultural las posiciones relativas de cada grupo en la intersección del género con la clase, la raza, etc.[7] Por otro lado, también hizo posible no solo seguir estudiando a las mujeres como seres sexuados, condicionados por las expectativas que la sociedad tiene en relación a lo que es apropiado a su sexo, sino también empezar a hacer lo mismo en relación a los hombres. De ahí la aparición, en el medio académico americano, de un nuevo campo de estudios intitulado *men's studies*, ocupándose de la construcción social de la (o mejor de las) masculinidad(es) desde un punto de vista interdisciplinar.

Esto ha provocado la preocupación e incluso la oposición de muchas feministas, que afirmaban que la llamada historia "general" siempre se había ocupado casi en exclusivo de los hombres y temían que, focalizando otra vez la atención en ellos, las mujeres serían remetidas a la sombra y al silencio de los que tanto trabajo había costado sacarlas. Pero no se trataba de escribir de nuevo la historia de los "grandes hombres" —reyes, papas, científicos, escritores— como si fuera la historia de toda la humanidad, sino de estudiar

4. Linda Nicholson, "El concepto filosófico de género", Silvia Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra, València, 2003, p. 49.

5. Natalie Zemon Davis, "Women's history in transition: the European case", *Feminist Studies*, 3 (Maryland, 1976), p. 90.

6. Joan W. Scott, "Gender, a useful category of historical analysis", *American Historical Review*, 91 (Chicago, 1986), p. 1053-1075; traducción española: Joan W. Scott, "El género, una categoría útil para el análisis histórico", *Historia y Género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, James S. Amelang Mary Nash (ed.), Edicions Alfons el Magnànim, València, 1990, p. 23-56.

7. Allen J. Frantzen, "When women aren't enough", *Speculum*, 68 (Cambridge, 1993), p. 445-446.

de manera relacional cómo se construyeron, en cada formación sociocultural, los géneros masculino, femenino y eventualmente otros, trayendo a la luz las jerarquías y relaciones de poder establecidas en el seno de cada uno y entre unos y otros.[8]

¿Que sabemos, entonces, sobre la identidad de género? Los sicólogos modernos están de acuerdo que es en la primera infancia que ella se adquiere, no solo por las determinaciones biológicas y por la tomada de conciencia de los niños y niñas de su diferencia física, sino también por la manera distinta como unos y otros son tratados por los adultos y por las respuestas que van dando a sus expectativas, en forma de actitudes, comportamientos, intereses, etc.[9] Pero si para algunos de esos estudiosos "a los dos años la niña y el niño ya han aprendido sus *papeles*, que generarán actitudes que desde entonces serán consideradas como naturales y reveladoras de las diferencias biológicas",[10] para otros eso sucede un poco más tarde. A los cinco o los seis años las diferencias son ya muy marcadas y existe un nítido rechazo de las actividades y objetos que socialmente se consideran del género opuesto.[11] Estas teorías, sin embargo, no logran explicar la situación de los transgéneros: si desde el nacimiento han sido tratados por sus padres y por la sociedad de acuerdo con su sexo biológico, ¿por qué en vez de corresponder a esas solicitudes de un modo considerado adecuado han desarrollado el sentimiento de pertenecer al género contrario?

El psicoanálisis puede dar a eso un esbozo de explicación. Según este, el primer objeto de amor e identificación de la criatura es la madre, siendo el padre el destinatario de sentimientos de odio y rivalidad por disputarle la atención y los cuidados de aquella. Para formar su masculinidad, los niños tienen que hacer una ruptura simbólica con la madre e identificarse con el padre, sublimando su complejo de Edipo; a veces no lo consiguen. Por eso la masculinidad, para ciertos autores, es más difícil de adquirir, más frágil, sujeta a permanentes reafirmaciones.[12] Las niñas pueden seguir identificándose con la madre sin poner en peligro la construcción de su feminidad, aunque se espere, en contrapartida, que cambien de objeto de amor y de deseo; también esto deja margen para el surgimiento de desajustes.

Sin embargo, podemos preguntarnos si estas teorías, creadas en los siglos XIX y XX por científicos que trabajaron a partir de los modelos familiares burgueses de la sociedad occidental, tienen validez para otras sociedades contemporáneas (de África y Asia, por ejemplo) y para las del pasado histórico. Es otra cuestión sobre la cual se debate muy intensamente, sin que los especialistas hayan llegado a ninguna conclusión consensuada. Por eso tenemos que proceder a un análisis detallado y sin prejuicios de

8. Thelma FENSTER, "Preface: Why men?", Clare A. LEES (ed.), *Medieval Masculinities: Regarding men in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994, p. IX-XIII; Clare A. LEES, "Introduction", Clare A. LEES (ed.), *Medieval Masculinities...*, p. XV-XXV.

9. Kate MILLET, *Poltica Sexual*, Aguilar, Mèxic, 1975, p. 80.

10. Mercedes OLIVEIRA, *La Educación Sentimental. Una propuesta para adolescentes*, Icaria, Barcelona, 1995, p. 11.

11. Mercedes OLIVEIRA, *La Educación Sentimental...* p. 83.

12. Elisabeth BADINTER, *XY. A Identidade Masculina*, Asa, Porto, p. 69-98.

todos los indicios que esas sociedades antiguas nos dejaron sobre esta materia, ya que los discursos sobre ella son casi inexistentes, utilizando los modelos explicativos actuales como simples puntos de partida para intentar descubrir las lógicas de funcionamiento propias de cada época.

Si no hay dudas en cuanto a la existencia, en la Edad Media como en nuestros días, de apenas dos sexos (aunque siempre hayan existido hermafroditas, seres con órganos sexuales de los dos sexos,[13] y se sepa hoy que también hay —y probablemente siempre hubo— seres con una discrepancia entre el sexo de sus cromosomas y la apariencia de sus órganos genitales, debido a modificaciones genéticas), se discute muy seriamente la posibilidad de la existencia de un tercero género. El término ha sido utilizado para clasificar a los eunucos de los imperios Romano tardío y Bizantino, por la contradicción que corporizaban,[14] pero también al clero del Occidente medieval.

En cuanto a los eunucos, tenían características fisiológicas y sicológicas específicas como resultado de su mutilación. A pesar de que la ley romana prohibía la castración, no solo era posible comprar esclavos castrados en otros lugares del Imperio donde esa práctica era corriente sino que algunas penas y castigos la imponían en Roma misma. Si el corte del pene (simultáneo o no con el de los testículos) era hecho antes de la pubertad, la voz de esos muchachos quedaba más aguda, su piel fina y sin barba, su cuerpo acumulaba más grasa y desarrollaba menos músculos, sus trazos eran delicados. Por eso, eran asociados a las mujeres y se les atribuían características típicamente femeninas: eran presentados como carnales, irracionales, voluptuosos, inconstantes, manipuladores y engañadores.[15] Los eunucos castrados siendo adultos podían mantener las características secundarias masculinas —voz más grave, más vello, etc.— y por eso un aspecto viril. Pero los que servían a las mujeres como guardas y confidentes en los domicilios de sus amos, por ejemplo, todavía eran percibidos como feminizados por su larga convivencia con ellas.[16]

Esto no impedía que otros eunucos desempeñaran papeles más valorizados en la sociedad, incluso en la Iglesia. El cristianismo condenó la castración como una práctica bárbara de los cultos paganos y exigió a sus ministros del culto un cuerpo perfecto, no mutilado. Pero existían ambigüedades en la Biblia, incluso en lo que Cristo mismo dijo al pronunciarse sobre la conveniencia del matrimonio: "Porque hay eunucos que nacieron tales del vientre de sus madres; y hay eunucos que fueron castrados por los

13. La actitud de la sociedad medieval ante los hermafroditas ha sido estudiada por: Miri RUBIN, "The person in the form: medieval challenges to bodily «order»", Sarah KAY, Miri RUBIN (eds.), *Framing the Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester, 1994, p. 101-106.

14. Kathryn M. RINGROSE, "Living in the shadows: eunuchs and gender in Byzantium", Gilbert HERDT (ed.), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, Nueva York, 1994, p. 85-109; Shaun Tougher, "Images of effeminate men: the case of Byzantine eunuchs", D. M. HADLEY (ed.), *Masculinity in Medieval Europe*, Longman, Londres - Nueva York, 1999, p. 89-100.

15. Mathew KUEFLER, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*, The University of Chicago Press, Chicago - Londres, 2001, p. 32-35.

16. Margaret MULLET, "Theophylact of Ochrid's *In defense of eunuchs*", Shaun TOUGHER (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, The Classical Press of Wales and Duckworth, Swansea - Londres, 2002, p. 180.

hombres; y eunucos hay que se castraron a sí mismos por amor del reino de los cielos. Quien pueda entender, que entienda" (Mateo, 19: 12). Esto pudo ser interpretado en sentido figurado, como una invitación a renunciar a la vida conyugal y familiar, pero hubo cristianos que lo tomaron al pie de la letra y se castraron. Los jefes de la Iglesia de Occidente tuvieron que luchar contra el impulso de automutilación y las historias que circulaban en el Este de eunucos castrados por ángeles, imponiendo la idea de que el cristiano tenía que ser un "eunuco varonil".[17]

Pero en Oriente, la hostilidad inicial contra los eunucos dio lugar a una actitud más tolerante: en los siglos X y XI, podemos encontrarlos como monjes en los monasterios y como sacerdotes en las iglesias; en la jerarquía eclesiástica, llegaron a las más altas esferas, o sea, al patriarcado.[18] Algunos incluso fueron santificados, lo que puede sorprendernos como una contradicción: ¿cómo podía llegar a santo aquél que era considerado una amenaza para la virtud tanto de hombres como de mujeres? De hecho, los eunucos eran vistos por algunos autores como carnales, pero por otros como puros y castos.[19] Para unos, eran asociados a las mujeres, por otros a los ángeles. Esto, todavía, no les facilitaba el camino hacia la santidad: ¿si no tenían deseos carnales, qué virtud manifestaban en su castidad?[20] En realidad, Shaun Tougher demuestra que los santos eunucos son presentados en sus *Vidas* como desarrollando la misma lucha contra las tentaciones que los otros santos y manifestando la misma fertilidad que ellos en su actuación.[21] La santidad exigía que se acentuara la masculinidad de los eunucos.

Algunos eunucos tenían también posiciones de poder y autoridad civil y militar: eran oficiales en la administración, camareros mayores en el palacio imperial, generales en el ejército. El hecho de que fueran estériles y además extranjeros, esclavos liberados o hombres de orígenes humildes alzados a posiciones de poder por el emperador garantizaba su lealtad y su exención, al no tener hijos para los cuales usurpar el poder o a los que dejar su oficio, ni parientes y amigos a los que beneficiar en detrimento del bien común.[22] Para Kathryn Ringrose, la privación de la reproducción y de la concomitante vida familiar hacía de ellos "los servidores perfectos": podían atravesar las barreras sociales y de género, ir a lugares vedados a sus amos, hacer cosas que estos no podían permitirse. Por ello, en la sociedad bizantina, se seguía castrando a niños y educándoles para tener las características —físicas, sicológicas, de comportamiento, etc.— consideradas propias de un tercer género, distinto del masculino y del femenino.[23]

17. Mathew KUEFLER, *The Manly Eunuch*... p. 255-273.

18. Kathryn M. RINGROSE, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, The University of Chicago Press, Chicago - London, 2003, p. 111-112.

19. Pascal BOULHOL, Isabelle COCHELIN, "La réhabilitation de l'eunuque dans l'hagiographie Antique (IVe-VIe siècles)", *Studi di Antichitá Christiana*, 48 (Roma, 1992), p. 49-76.

20. Martha P. VINSON, "Gender and politics in the post-iconoclastic period: the lives of Anthony the Younger, the empress Theodora, and the patriarch Ignatios", *Byzantion*, 68 (Wetteren, 1998), pp. 510-511.

21. Shaun THOUGHER, "Holy Eunuchs! Masculinity and Eunuch Saints in Byzantium", P. H. CULLUM, Katherine J. LEWIS (ed.), *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, University of Wales Press, Cardiff, 2004, p. 98-104.

22. Mathew KUEFLER, *The Manly Eunuch*... p. 63-65.

23. Kathryn M. RINGROSE, *The Perfect Servant*... p. 202-211.

En cuanto al clero, la cuestión es más polémica. Desde sus primeros tiempos, el cristianismo ha valorizado al más alto grado la renuncia a toda actividad sexual tanto para los hombres como para las mujeres;[24] los que llevaban su vida en castidad por motivos religiosos son considerados, por algunos autores, un tercer género. Por un lado, no empreñaban a mujeres ni daban a luz, absteniéndose así de las manifestaciones más visibles de la virilidad y de la feminidad. Por otro lado, sus valores, comportamientos y actitudes integraban elementos de los dos géneros, constituyendo algo distinto y original. Según Caroline Bynum, los monjes cistercienses atribuían al abad características maternales y lo veían combinando las mejores cualidades de hombres y mujeres.[25] Para Jo Ann McNamara, esos mismos monjes rechazaban ciertos papeles masculinos, como la dominación violenta de otros hombres y mujeres, al igual que atributos considerados femeninos como el gusto inmoderado por el lujo y el confort, y una sexualidad indomable; vivían su autocontrol como una señal de obediencia a Dios, humildad y sacrificio, características femeninas, pero también de coraje y perseverancia, características masculinas.[26]

Así, durante algunos siglos, viudas y vírgenes consagradas, eremitas de los dos sexos, más tarde monjes y monjas comulgaron de una condición particular en la que el sexo no determinaba automáticamente el género. La práctica de la *oblatio*[27] pudo favorecer la constitución de ese tercer género en el seno de los monasterios: educados desde la más tierna infancia entre personas de su mismo sexo pero que tenían comportamientos y valoraban cualidades de los dos géneros, los niños y niñas ofrecidos a Dios por sus familias crecían incorporando poco a poco esas actitudes y virtudes de doble origen.

También existieron en ese período comunidades mixtas en las que religiosos y religiosas vivían en conjunto de forma casta, dirigidas indiferentemente por un abad o una abadesa. Estos monasterios dobles fueron todavía mirados con sospecha por teólogos y moralistas, que no creían en la inocencia de sus miembros, y fueron extintos durante la reforma religiosa carolingia, que creó un monacato separado para mujeres y para hombres, este último bastante más riguroso.[28] Sin embargo, tales comunidades religiosas mixtas resurgieron alrededor del cambio del milenio, al mismo tiempo que se formaron grupos de laicos de los dos sexos que pretendían vivir de una forma austera, rechazando la sexualidad y el mundo material, anulando las distinciones de género y de clase, negando las virtudes de los sacramentos y la necesidad de una mediación

24. Este tema es el asunto mismo del libro de: Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 1988.

25. Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 110-169.

26. Jo Ann McNamara, "Chastity as a third gender in the history and hagiography of Gregory of Tours", Kathleen Mitchell, Ian Wood (ed.), *The World of Gregory of Tours*, Brill, Leiden - Boston - Colonia, 2002, p. 204.

27. José Mattoso, "A cultura monástica em Portugal (975-1200)", *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, IN-CM, Lisboa, 1997, p. 359.

28. Jo Ann McNamara, "An Unresolved Syllogism. The search for a Christian gender system", Jacqueline Murray (ed.), *Conflicted Identities and Multiple Masculinities: Men in the Medieval West*, Garland Publishers, Nueva York - Londres, 1999, pp. 11-17.

entre los hombres y Dios, proclamando la igualdad de todos los seres humanos.[29] Estos grupos laicos igualitarios fueron perseguidos como heréticos y los monasterios dobles extintos una vez más durante la nueva reforma que agitó la Iglesia en el siglo XI y de que pronto hablaremos.

Autores hay, todavía, que parecen rechazar la idea de la castidad como un tercer género, prefiriendo connotarla con una forma particular del género masculino. Robert Swanson, recordando que San Jerónimo afirmó que cuando una mujer "quiere servir a Cristo más que al mundo deja de ser una mujer y es llamada un hombre", se refiere a la "virilización" de las mujeres que adoptaban una vida monástica rigurosa, y a una "masculinidad religiosa", basada en un combate atlético y viril contra el demonio y las tentaciones, que habría cesado en torno al siglo XII.[30] Conrad Leyser habla igualmente de una "masculinidad ascética" que él clasifica de "gregoriana" porque se extiende desde el tiempo de Gregorio el Grande (papa de 590 a 604) hasta la reforma que también se intitula así porque su figura principal fue Gregorio VII (papa de 1073 a 1085). La capacidad de controlar sus propios deseos e impulsos confería a estos ascetas y monjes una autoridad incontestable sobre los restantes seres humanos, lujuriosos y pecadores, llevados por sus pasiones terrenales.[31]

Fue precisamente por eso que, en torno al año mil, cuando la Cristiandad fue amenazada por el caos que supuso la emergencia de la feudalidad, los jefes eclesiásticos se inspiraron en el modelo monástico triunfante para reformar la Iglesia y la sociedad, e imponer la preeminencia del poder espiritual sobre el temporal. Lo hicieron elaborando una teoría en la que la sociedad se repartía en tres órdenes, distintas pero complementarias, y estableciendo entre el clero y el laicado una separación de naturaleza sexual:[32] para seguir siendo los únicos que podían manipular los objetos y poderes sagrados, y servir de intermediarios entre los hombres y Dios, los *oratores* tenían que mantenerse en un estado de pureza ritual permanente, absteniéndose de todo contacto sexual. En contrapartida, a los *bellatores* y *laboratores*, más débiles y necesitando por eso del acompañamiento de los primeros, se les permitía practicar el sexo, pero de forma controlada: el sacramento del matrimonio fue entonces creado para sustituir al matrimonio civil, imponiendo nuevas reglas como la monogamia, la exogamia y la indisolubilidad.[33]

Fue solo a partir de ese momento que, al igual que los monjes, los sacerdotes pasaron a estar adscritos a las reglas del celibato y de la continencia. Es verdad que, desde hace mucho, la jerarquía eclesiástica pretendía imponerlas también a los clérigos seculares de órdenes mayores. El concilio de Elvira, de 300-309, fue el primero en

29. Georges DUBY, *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*, Estampa, Lisboa, 1982, p. 154-158.

30. Robert N. SWANSON, "Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to the Reformation", Dawn M. HADLEY (ed.), *Masculinity in Medieval Europe*, Longman, Londres, 1999, p. 163.

31. Conrad LEYSER, "Masculinity in flux: nocturnal emission and the limits of celibacy in the Early Middle Ages", *Masculinity in Medieval...*, p. 103-120.

32. George DUBY, *As Três Ordens...* p. 234-235.

33. George DUBY, *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre. O casamento na França feudal*, D. Quixote, Lisboa, 1988, p. 19-20, p. 29.

que se prohibió a los obispos, presbíteros y diáconos mantener comercio carnal con sus esposas y tener hijos, pero solo a fines de ese siglo fue seguido por otras decretales con el mismo propósito: los ordenados solteros no podían casarse, y en cuanto a los casados, tenían que mantenerse castos, incluso si guardaban a sus esposas en sus mismas casas. La multiplicación de normas papales y conciliares a este respecto prueba que estos esfuerzos fueron en gran medida vanos, ya que muchos clérigos siguieron casándose o viviendo con concubinas.[34]

Todavía, a partir de 1049, con León IX, sucesivos concilios regionales empezaron a imponer con vigor a los sacerdotes la obligación del celibato, a organizar su vida en común como forma de control mutuo y a sancionar cada vez más duramente las prevaricaciones. Los concilios ecuménicos de Letrán reforzaron este movimiento: el primero, de 1123, prohibió a los presbíteros, diáconos y subdiáconos mantener concubinas y contraer matrimonio, imponiendo la separación de los esposos y su sumisión a penitencias. En el segundo, de 1139, se decretó que la ordenación y los votos monásticos invalidaban *ipso facto* cualquier matrimonio posterior. A partir del tercero, de 1179, la sanción contra los clérigos concubinarios pasó a ser la privación del ministerio y de sus rentas. Y en el cuarto, de 1215, se decretó no solo la deposición definitiva de los incontinentes sino la de los miembros de la jerarquía que los apoyasen.[35]

Es que la separación entre eclesiásticos y laicos a través de la negación del ejercicio de la sexualidad para unos y de su legitimación para otros, no fue bien recibida por ninguna de las partes. Georges Duby ha demostrado que los reyes y los nobles se resistieron al modelo de matrimonio cristiano porque se regían por un modelo distinto de unión civil que protegía mejor sus intereses, y solo lo adoptaron después de una larga lucha en la que la Iglesia acabó por transigir cuanto a los grados de parentesco permitidos a los novios. Algunos de esos laicos fueron incluso respaldados por obispos que les daban razón, divorciándolos de sus mujeres y casándolos una segunda vez, a pesar de las normas contrarias. Otros laicos —monarcas incluidos— se opusieron a la obligación de reproducirse a que su estatuto les compelía, y vivieron con sus esposas matrimonios castos, estériles en cuanto a descendencia. Finalmente, clérigos de todos los tipos rechazaron separarse de sus esposas o concubinas, haciendo frente tanto a las censuras y penas eclesiásticas como a las civiles; en consecuencia, las prescripciones canónicas a este respecto tuvieron de ser sucesivamente repetidas y las penas respectivas agravadas.[36]

Jo Ann McNamara lee en estos hechos una crisis de la identidad masculina, que intitula *Herrenfrage* ("la cuestión de los hombres"), y la atribuye a la lucha por el comando

34. Roger Gryson, *Les Origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Duculot, Gembloux, 1970.

35. Alfons M. Stickler, "L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'Âge patristique au concile de Trente", Joseph Coppens (ed.), *Sacerdoce et Célibat. Etudes historiques et théologiques*, Peeters, Louvain, 1971, p. 406, p. 409; Paul Beaudette, "'In the world but not of it': Clerical celibacy as a symbol of the medieval church", Michael Frassetto (ed.), *Medieval Purity and Piety. Essays on medieval clerical celibacy and religious reform*, Garland Publishing, Nueva York - Londres, 1998, pp. 23-24.

36. George Duby, *O Cavaleiro...* p. 9-18.

de la sociedad cristiana entre hombres solteros (los eclesiásticos) y casados (los laicos). Su resultado final fue una dominación más acentuada de todos los hombres, bien laicos bien eclesiásticos, que crecientemente se afirmaban viriles, no solo sobre las mujeres sino también sobre otros hombres por ellos tildados de "afeminados" (los homosexuales, los heréticos, los judíos y todo tipo de marginales y desviantes).[37] El esfuerzo por hacer de todo el clero un tercer género se saldó, así, con un fracaso y con el refuerzo de la dominación masculina sobre el conjunto de la sociedad.

Robert Swanson llega a la misma conclusión por otros caminos. Él utiliza, para clasificar el género del clero posgregoriano —o sea, los clérigos regulares y los seculares de órdenes mayores adscritas al celibato y a la continencia—, el término "emasculino", significando su renuncia, voluntaria o forzada, a la masculinidad.[38] No nos parece un término muy adecuado, en el sentido de que oculta la existencia en su seno de mujeres, las monjas, que en el mismo proceso renunciaban a su feminidad. Pero podemos entenderlo mejor al constatar que el autor prácticamente solo habla sobre la componente masculina de ese grupo, concluyendo que no podían sentirse y comportarse como un verdadero tercer género, aunque la sociedad les veía como algo distinto a los hombres.

Swanson atribuye esto a diversos factores. El fin de la oblación de niños en el siglo XII llevó a que los novicios no constituyeran más su identidad de género en un ambiente monástico pero sí, como los clérigos seculares, en el seno de sus familias donde los modelos femeninos y masculinos estaban bien diferenciados. Al profesar u ordenarse pasada la pubertad, todos ellos tenían que hacer un esfuerzo suplementario a la hora de liberarse de su identidad masculina y adoptar las actitudes y comportamientos propios de su nueva condición: no se trataba tan solamente de abstenerse de sexo y de actividades guerreras y deportivas, de juegos y bailes, sino de llevar toda su vida de manera diferente, usando un hábito eclesiástico que se asemejaba a los vestidos de las mujeres, montando mulas en vez de caballos y de lado como las amazonas, etc.[39]

Así, no resulta sorprendente que las denuncias tanto de laicos como de eclesiásticos nos presenten a algunos monjes y a muchos clérigos intentando ocultar su estatuto (por ejemplo, no manteniendo su tonsura bien afeitada y visible), vistiéndose y calzándose de maneras impropias (con ropas demasiado cortas o de colores chillones y muy adornadas, joyas, zapatos de punta), o paseándose con armas y perros de caza, lo que, como veremos más adelante, eran manifestaciones de masculinidad típicas de un cierto grupo social.[40] Para ellos, era muy importante no ser confundidos con mujeres, no solo en su apariencia externa sino en su más íntimo ser.

37. Jo Ann McNamara, "The *Herrenfrage*. The Restructuring of the Gender System, 1050-1150", Clare A. Lees (ed.), *Medieval Masculinities: Regarding Men in the Middle Ages,* University of Minnesota Press, Minnesota, 1994, pp. 3-29.

38. Robert N. Swanson, "Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to the Reformation", *Masculinity in Medieval Europe*, Dawn M. Hadley (ed.), Longman, London, 1999, p. 161.

39. Robert N. Swanson, "Angels Incarnate..." p. 163 y 168.

40. Ana Maria S. A. Rodrigues, "Um Mundo só de Homens: os capitulares bracarenses e a vivência da masculinidade nos finais da Idade Média", *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Oporto, 2006, p. 206-207. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4807.pdf>.

Es que los clérigos medievales, y en especial los religiosos, eran una de las categorías sociales más frecuentemente connotadas con la homosexualidad. John Boswell ha incluso hablado de la existencia de una "subcultura *gay*" en los monasterios masculinos,[41] pero esa afirmación puede ser fruto de algunos equívocos. Es verdad que, a pesar de que las reglas monásticas, como la de San Benedicto, prohibieran las amistades particulares, los monjes nos dejaron centenares de cartas escritas a otros hombres en las que hablaban de la unión de sus almas y de sus corazones, de cómo lloraban debido a la ausencia del otro y deseaban besarle y abrazarle, entre otras cosas. Todavía, Julian Haseldine, en el seguimiento de otros autores, cree que este tono apasionado no indica relaciones eróticas ni tampoco exclusivas entre esos hombres, que muchas veces ni siquiera se conocían personalmente, sino que el lenguaje de la amistad y del amor que utilizaban entre sí era considerado el más apropiado para exprimir su identidad de miembros de una elite erudita y de poder, y tejer una red cada vez más amplia de amigos y dependientes.[42]

Con esto, no pretendemos negar que existieran prácticas sodomíticas entre clérigos; ellas están suficientemente documentadas en las fuentes. Lo que sí negamos es la premisa esencialista de que existe una "identidad homosexual" que atraviesa los tiempos históricos y se manifiesta desde por lo menos la Antigüedad clásica hasta nuestros días. En la misma Edad Media, el presunto "desvío" de los clérigos parece haber sido atribuido más a su celibato forzado que a una predisposición personal: era por no tener mujeres a su disposición que se pensaba que los jóvenes novicios se satisfacían en solitario o con sus compañeros.[43] Así, el derecho canónico y los penitenciales no castigaban demasiado a los que se masturbaban a sí mismos o recíprocamente, pero sí penalizaban duramente los que practicaban el sexo oral o anal con otros hombres, sobre todo si lo hacían de manera repetida y a lo largo de su vida adulta; de la misma manera condenaban a penitencias pesadas los otros pecados *contra natura* practicados por clérigos y laicos con animales, objetos, o incluso con una esposa legítima pero de manera no procreadora.[44]

Si los clérigos, en definitiva, no lograron constituir verdaderamente un género distinto, ¿qué modelo de virilidad siguieron? De hecho, los estudios más recientes sobre la masculinidad han llegado a la conclusión de que no se puede utilizar el término en el singular, porque en cada sociedad y en cada período histórico hubo masculinidades múltiples compitiendo unas con otras para ocupar el lugar más alto en la jerarquía; así, se considera la existencia de masculinidades hegemónicas y de masculinidades subordinadas.[45] Debido al dominio ejercido por la Iglesia en muchos sectores de la sociedad, P. H. Cullum se interroga si el modelo de virilidad clerical no debería ser considerado

41. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago University Press, Chicago, 1988, p. 218-226.

42. Julian P. Haseldine, "Love, separation and male friendship: words and actions in Saint Anselm's letters to his friends", Dawn M. Hadley (ed.), *Masculinity...* p. 238-255.

43. Jeffrey Richards, *Sex, Dissidence and Damnation. Minority groups in the Middle Ages*, Routledge, Londres - Nueva York, 1991, p. 138.

44. James A. Brundage, "Sex and Canon Law", Vern L. Bullough, James A. Brundage (ed.), *Handbook of Medieval Sexuality*, Garland Publishers, Nueva York - Londres, 1996, p. 40-43.

45. Robert W. Connel, *The Men and the Boys*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, p. 10-11.

al mismo nivel que el de los caballeros.[46] Pero la fascinación ejercida por el modelo caballeresco sobre todos los elementos masculinos de la sociedad, incluyendo el clero, era incontestablemente superior y logró triunfar.

¿Cuáles son entonces las características de la masculinidad de los caballeros?[47] Una de las más notables es la violencia: cuando emergieron como orden social cerca del año mil, se trataba de guerreros montados que aterrorizaban y sometían a las mujeres y a los otros hombres a través de su fuerza física y su destreza en el uso de las armas. Más tarde, fue creado un código de conducta cristianizado que puso algunos límites a esa agresividad, sobre todo en relación a los que por su dignidad propia debían permanecer intocados, como los eclesiásticos y las damas y doncellas de la aristocracia, y también a algunas categorías más frágiles de la población común, como las viudas y los huérfanos. Pero los caballeros no dejaron por eso de valorizar por encima de todo la fuerza, la bravura, el atrevimiento, el valor, tanto en los escenarios de batalla como en la vida cotidiana.

En las casas nobles, a los siete años los chicos dejaban la cámara de su madre y de las otras mujeres y se trasladaban a la cámara del padre, o incluso a la casa de un pariente o de un señor más importante para ser educados entre hombres en las competencias y los valores masculinos. Ahí, aprendían a montar y a cuidar de caballos, a cazar, a luchar a manos desnudas y con todo tipo de armas,[48] a participar en justas y torneos, en un ambiente de compañerismo viril que no ignoraba, más bien estimulaba la competición entre todos por el favor de su señor y el de las damas y doncellas.

De hecho, las mujeres no estaban ausentes de este ambiente; pero su presencia se situaba en un plano más erotizado que familiar. Con ellas, los jóvenes aprendían las buenas maneras y las aptitudes cortesanas: cómo servir y comportarse en la mesa, cómo hablar de manera gentil e incluso trovar, jugar al ajedrez, cantar, bailar, etc. Para ellas, se peinaban, se calzaban, se vestían y adornaban sus caballos de manera opulenta y elegante, a veces con una extravagancia que provocaba críticas,[49] y participaban en torneos ostentando sus insignias. Conseguir el amor de una doncella o de una dama confirmaba la virilidad del caballero y lo valorizaba a los ojos de sus compañeros.

Sin embargo, existían varias ambigüedades en el amor cortés: era un amor que no podía consumarse, porque si se dirigía a una dama, consumarlo suponía una traición contra su marido —el señor del caballero—, la peor de las faltas en el código de honor feudal; y si se dirigía a una doncella, suponía corromperla, atentando contra su honor y el de su familia. El objetivo del joven caballero, en el juego del amor como en los juegos de guerra, era obtener una esposa, de preferencia una rica heredera si él mismo no era el primogénito de su linaje, y probar su masculinidad convirtiéndose en un padre de familia.

46. Patricia H. Cullum, "Clergy, masculinity and transgression in Late Medieval England", *Masculinity...* p. 194.

47. Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men. Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003, p. 20-66.

48. Matthew Bennet, "Military Masculinity in England and Northern France c. 1050-c. 1225", *Masculinity...*, pp. 73-74.

49. Matthew Bennet, "Military Masculinity...", p. 79-81.

Pero no podía hacerlo por sí mismo, directamente, sin amenazar la paz social; tenía que hacerse notar por un señor que le entregaría su propia hija, o la hija o la viuda de un vasallo. Así, las cualidades viriles que los caballeros ostentaban en los campos de batalla y en las cortes señoriales —el valor, la *largesse*, la cortesía— se dirigían tanto a los otros hombres de su grupo social, y de preferencia a los *seniores*, como a las respectivas mujeres.

En este ámbito, se sigue discutiendo si el amor que los caballeros sentían por sus señores y sus compañeros de armas era algo más que compañerismo, y si el sexo entre hombres era, o no, considerado incompatible con la masculinidad. John Boswell piensa que no, e identificó varios reyes y nobles que, exaltados por sus cualidades guerreras y cortesanas, fueron homosexuales, entre los cuales el rey cruzado Ricardo Corazón de León.[50] Sin embargo, otros autores, como Matthew Bennet, consideran que los clérigos del tiempo solo presentaban la homosexualidad como algo corriente entre los jóvenes nobles para criticarles, y que incluso en las fuentes en vernáculo ese tipo de relaciones era considerado impropio de hombres.[51] Marianne Ailes prefiere referirse a la existencia de relaciones homosociales (y no homosexuales) en las parejas de caballeros que surgen en diferentes géneros literarios —como Rolando y Olivier, o Rolando y Carlomagno en la *Chanson de Roland* y en *Girart de Vienne,* Ami y Amile en la canción de gesta con el mismo nombre, Tristan y Kaherdin en el romance *Tristan et Yseut*, etc.— porque estas relaciones, aunque expresadas en términos pasionales y a veces físicos, no tenían nada de erótico: las palabras, los gestos utilizados seguían convenciones de esos géneros literarios que no deben, en la opinión de la autora, ser interpretadas según criterios actuales.[52]

Otro tipo de masculinidad estudiada por Ruth Mazo Karras, la de los estudiantes universitarios,[53] tenía algunos aspectos en común con las de los clérigos y la de los caballeros pero también muchas diferencias. Algunos estudiantes eran originarios de la nobleza (la media y baja, sobre todo) y traían consigo el código de valores de la caballería, pero la mayoría venía de otras categorías sociales: eran clérigos regulares o seculares, hijos de mercaderes, de menestrales, de ricos propietarios rurales o urbanos e incluso *pauperes* que habían obtenido una beca para estudiar o hacían todo tipo de trabajos para sobrevivir. Las condiciones de vida semejantes favorecían en ellos, a lo largo de sus estudios, el desarrollo de una identidad masculina común que podía permanecer o no en la vida adulta según la carrera que siguieran.

El medio universitario medieval era un medio casi exclusivamente masculino: las mujeres no eran admitidas ni como profesoras ni como alumnas, y se procuraba evitar los contactos entre los estudiantes y las hembras. En los colegios, por ejemplo, los sirvientes, incluyendo los que lavaban la ropa —actividad tradicionalmente femenina— eran hombres, o la ropa era llevada fuera para el lavado. Madres y hermanas no podían quedarse a dormir y si un alumno enfermo necesitaba de asistencia, solo las viejas eran

50. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance...* p. 229-232.

51. Matthew Bennet, "Military masculinity..." p. 83.

52. Marianne J. Ailes, "The medieval male couple and the language of homosociality", Dawn M. Hadley (ed.), *Masculinity...* p. 216-228.

53. Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men...* p. 67-108.

autorizadas a darla. Pero en la ciudad no era posible impedir que los estudiantes vivieran en casas de mujeres casadas o viudas, hicieran lavar su ropa a lavanderas, compraran sus provisiones a vendedoras y se divirtieran en bailes. Ellos podían incluso encontrar chicas de su mismo nivel social en la iglesia todos los domingos.

Estas representaban un peligro adicional para los estudiantes porque eran mujeres con las cuales el matrimonio era posible, alejándoles irremediablemente de los estudios y de una carrera intelectual. El ejemplo de Abelardo y Eloísa es significativo: aún cuando quedó encinta y su tío les forzó a casarse, ella se resistió todo lo que pudo al matrimonio porque consideraba que la labor del filósofo era incompatible con las preocupaciones suscitadas por la necesidad de mantener a una mujer y un hijo, prefiriendo sacrificar su honor a destruir la carrera de su profesor y amante; al final, su rechazo de la vida familiar acabó provocando la castración de Abelardo y el encerramiento de los dos en conventos.[54]

Impedidos de hacer la corte a chicas de su medio social, los estudiantes exprimían su heterosexualidad utilizando los servicios de prostitutas, que eran muy numerosas en las ciudades universitarias, o forzando a sirvientas y jóvenes asalariadas que encontraban en tabernas, bailes y romerías. A veces, en grupos y estimulados por el vino o la cerveza, iban aun más lejos y creaban problemas graves. Tanto las autoridades universitarias como las urbanas tuvieron que tomar medidas en contra de los estudiantes que molestaban y violentaban a las esposas e hijas de los ciudadanos, violaban los domicilios, cometían robos y otras enormidades. Marjorie Woods demostró que muchos textos utilizados en las escuelas de gramática para enseñar el latín incluían historias de violación; los chicos educados en un ambiente que naturalizaba la violencia sexual podían considerar normal satisfacer sus deseos con recurso a la fuerza.[55]

Pero, por otro lado, los estudiantes aprendían también que ser hombres era ser racionales, por oposición a las mujeres que eran seres emocionales y por lo tanto, intelectualmente (además de moralmente) inferiores. Era el método escolástico mismo, utilizado en las universidades, lo que les enseñaba eso todos los días: se basaba en *quaestiones disputatae* propuestas por el profesor y debatidas por él y por los estudiantes, que adoptaban posiciones opuestas, como defensores de las tesis o sus atacantes; al final, el profesor resumía el debate y proponía su propia visión del asunto. Era un proceso intrínsecamente competitivo y muy marcado por una concepción cultural de la masculinidad: esta se manifestaba por la dominación violenta de otros hombres, cierto, pero se trataba de una violencia metafórica, verbal.

Para un autor como Walter Ong, la estructura de la educación medieval era agonística, determinada por la subyacente concepción de la masculinidad.[56] William Courtenay

54. Nancy Partner, "No sex, no gender", *Speculum*, 68 (Cambridge, 1993) 1-2, p. 437-438.

55. Marjorie Curry Woods, "Rape and the pedagogical rhetoric of sexual violence", Rita Copeland (ed.), *Criticism and Dissent in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 56-86.

56. Walter J. Ong, *Fighting for Life: Contest, Sexuality, and Consciousness*, Ithaca, Nueva York, 1989, p. 118-148.

ve en el debate escolástico un combate ritual, un torneo.[57] Abelardo mismo lo reconoció al decir: "Cambié todas las otras armas por estas, y a los trofeos de guerra preferí el combate de la polémica."[58] En el debate, los "combatientes" tenían que demostrar no solo una técnica retórica muy apurada en latín sino también y sobre todo una inmensa erudición y una gran capacidad de razonamiento lógico. En contrapartida, el discurso femenino, casi siempre en vernáculo, era considerado inapropiado, desordenado y sin interés. Era la racionalidad que distinguía el universitario no solo de la mujer sino del hombre rústico y del animal: los rituales de iniciación a que se sometían los novatos incluían actos de humillación (insultarles, echarles encima orina o heces, obligarles a usar dientes falsos o un sombrero con cuernos) pero también de purificación (bañarles, afeitarles las barbas, quitarles los aderezos) que los separaban simbólicamente de los seres bestiales, incapaces de controlar sus impulsos, integrándoles en una elite viril que, por lo menos en teoría, solo admitía un uso racional y moderado de la sexualidad.

Por último, entre los hombres de los oficios mecánicos[59] la masculinidad no era tanto una cuestión de diferenciarse de los animales y de las mujeres, sino de los niños. El modelo de virilidad del artesano le imponía que obtuviese independencia económica adquiriendo su propio taller, constituyendo una familia, controlando otros hombres como subordinados y participando en la vida política y cívica de la ciudad en la cual residía. Esto solo lograban alcanzarlo algunos al final de muchos años de trabajo y la mayoría nunca.

El aprendizaje empezaba a la edad de diez, doce años, a veces menos, y se prolongaba de seis a diez años más. Se hacía en el taller y en el hogar del maestro, donde el aprendiz vivía en un ambiente familiar con los hijos de su patrón, los sirvientes de la casa y los demás aprendices, hijos como él de otros artesanos o de campesinos y huérfanos a los que las cofradías o las autoridades urbanas pagaban la formación. No se trataba solo de un aprendizaje académico y profesional sino también una educación social y moral, el maestro sirviendo de modelo de comportamiento patriarcal.

Al final de su período de formación, el aprendiz se volvía un obrero especializado. Era ese el momento en el que podía, si tenía fortuna suficiente, instalarse por su propia cuenta haciendo la obra prima que certificaba su maestría, pagando el derecho de entrada en la corporación de su oficio y adquiriendo un taller y los instrumentos necesarios a su trabajo. Algunos maestros ayudaban materialmente a sus protegidos en esa ocasión. Otros aprendices, al igual que algunos oficiales, se volvían independientes casándose con hijas o viudas de maestros, que les traían el taller en dote. Pero la gran mayoría de ellos tenían que seguir trabajando para un patrón por un salario que les permitía mantenerse a sí mismos pero no constituir una familia. Esta situación les dejaba también en una

57. William Courtney, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton University Press, Nueva York, 1987, p. 29-30,

58. Pierre Abelard, *Historia calamitatum*, J. Monfrin (ed.), París, 1962, p. 63-64.

59. También estudiados por: Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men*... p. 109-150.

posición subordinada en las corporaciones de oficios, donde con suerte eran admitidos pero sin poder tomar decisiones ni hacerse elegir para cargos de dirección.

Sin poder manifestar su virilidad a través del control de mujeres, niños y otros hombres, volviéndose dueños de talleres y padres de familia, los aprendices y obreros especializados se dedicaban a actividades recreativas y deportivas como el fútbol, la lucha, el tenis, el tiro al arco o al gallo, en las que demostraban su fuerza, su habilidad y su valentía a los colegas con los que competían pero también a las mujeres que siempre formaban parte de la asistencia.[60] Algunos de sus comportamientos recuerdan los de los universitarios: se agrupaban en pandillas, frecuentaban las tabernas y los burdeles, causaban disturbios y violaban colectivamente sirvientas de todos tipos o concubinas de clérigos. Pero también se reunían en grupos más formales, como cofradías y hermandades, para ayudarse, celebrar fiestas religiosas y defender sus intereses profesionales; podían incluso llegar a hacerlo por medios violentos, a través de tumultos y rebeliones con consecuencias políticas.

No nos queda tiempo para examinar cuáles eran los diferentes modelos de feminidad que la sociedad medieval ofrecía a las mujeres y las tensiones que provocaban. Tendremos que dejarlo para otra ocasión. Sin embargo, pensamos que los ejemplos que hemos escogido en relación a los hombres, y que están lejos de agotar todas las posibilidades que se les presentaban, son suficientes para justificar las observaciones con que queremos terminar nuestra comunicación. Las modernas teorías constructivistas, elaborando sobre la distinción entre identidad sexual y de género, han insistido tan fuertemente en la construcción social de la identidad de género que casi han hecho desaparecer el sujeto individual. Lo que la experiencia fracasada de la tentativa de creación de un tercer género "casto" o "emasculino" por la Iglesia en la Edad Media nos parece enseñar, es que hay límites para lo que la sociedad logra imponer a sus miembros, sobre todo en lo que toca a una estructura tan interiorizada y definidora de sí mismos como es la sexualidad. A pesar de los modelos que les son inculcados desde la infancia para que se les conformen, los individuos no dejan de tener impulsos, fantasmas, deseos conscientes e inconscientes que entran en contradicción con esos modelos, provocando una negociación permanente entre el principio del placer y el de la realidad. Este es seguramente uno de los factores que explican tanto las idiosincrasias y los desvíos individuales con que nos encontramos continuamente como historiadores, como las rebeliones y los cambios colectivos.

60. Jeremy P. Goldberg, "Masters and men in later medieval England", Dawn M. Hadley (ed.), *Masculinity*... p. 64-66.

Baptismal Name and Self Identification in the Early Middle Ages

IGOR FILIPPOV[1]

Name is undoubtedly the most important mean of identification a person has. And as any sign of cultural and social identity it is susceptible to different admission and interpretation. What is natural and self-evident for a person belonging to one culture may be totally incomprehensible to someone looking at it from "outside". This is true even of closely related cultures. For example, many Christians not belonging to the Hispanic world are taken aback when meeting someone called Jesus. Perhaps the same way which Spaniards react to the name Christo, very popular in Bulgaria. In both cases we are dealing with rather recent onomastic development characteristic of the Modern period. There are reasons to believe that medieval Spaniards and Bulgarians would have dismissed the very possibility of such Christian names.

But what is a Christian name? Strange as it may seem this is a complicated question, and different Christian communities in different times gave it very different answers. When asked about it most people would probably say that it's a name of a saint or of a revered character of the Bible but some might disagree and insist that any name belonging to and meaningful in the Christian culture (such as Toussaint or Trinidad) is in fact a Christian name. Oddly enough this question has not been sufficiently studied,

1. Igor Filippov (1955) és catedràtic a la Universitat de Moscou-Lomonossov. Ha impartit cursos especialitzats en nombroses universitats europees i ha investigat sobretot l'entorn de la gestació del feudalisme, la història del dret i l'onomàstica medieval. Entre les seves obres destaca: *Mediterranean France in the Early Middle Ages. The Problem of the Formation of Feudalism* (Moscou, 2000).

neither by specialists in historical onomastics,[2] nor by historians of religion,[3] mainly — as one can guess — because research in baptismal names is usually conducted in the frame of cultural traditions of a particular Christian community, without due attention to the ways and ideas of other Christians. With all my admiration and gratitude for the wonderful books and articles cited here I should say plainly that most authors do not see the problem itself, at least do not study it.

The canons are quite tacit about it, so are the Fathers of the Church. Perhaps they thought that the answer was self-evident but it well may be that their silence or vagueness reflect the absence of strict rules to this behalf. There were certainly regional differences of the rite within the Church of which the Fathers were well aware. Yet it may come as a surprise that the ancient treatises on baptism, for example by Tertullian or Augustine, do not deal at all with name-giving. True, according to the rules of the Ancient Church the name of the neophyte was announced, thus marking his or her separation from the infidel, not at baptism but at a preceding stage of the person's integration into the Christian community known as catechumenisation. In practice however the two procedures were often combined. Much depended on the circumstances; for example, the Church never denied baptism to those who asked for it on the battlefield or on one's deathbed. Still more important, when speaking of catechumenisation, both great Africans as well as other Christian authors of this period never mention the issue of name-giving.

The Fathers discuss all possible aspects of instructing the catechumen (Cyril of Jerusalem was especially prominent in this respect): their receiving the sign of the cross from a minister, their limited participation in the church services, their religious status and postmortal fate in case they die before baptism... Likewise we are given numerous details regarding the preparation for baptism and its procedure: fasting, undressing,

2. Henri Leclercq, "Noms propres", Fernand Cabrol, Henri Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey, Paris, 1936. t. 12/2, col. 1481-1553; Henri-Irénée Marrou, "Problèmes généraux de l'onomastique chrétienne", Hans-Georg Pflaum, Noël Duval (eds.), *L'*onomastique *latine. (Actes du Colloque International sur l'Onomastique. Latine organisé à Paris du 13 au 15 oct. 1975)*, Paris, 1977, p. 431-435; Anne Lefebvre-Teillard, *Le nom. Droit et histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990; Monique Bourin, Pascal Chareille (eds.), *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, vol. I-V, Université de Tours, Tours, 1990-2002; Michael Mitterauer, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäische Geschichte*, Die Deustche Bibliothek, München, 1993; Monique Bourin, Jean-Marie Martin, François Menant (eds.), *L'anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, École Française de Rome, Rome, 1996; Dieter Geuenich, Wolfgang Haubrichs, Jörg Jarnut (eds.), *Nomen et gens. Zur historischen Aussagekraft frümittelalterlicher Personnennamen*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997; Stephen Wilson, *The Means of Naming. A Social and Cultural History of Personal Naming in Western Europe*, Routledge Press, London, 2000; Michael Mitterauer, *Traditionen der Namenbung: Namenkunde als interdisziplinares Forschungsgebiet*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar, 2011.

3. See for example: Arnoldt Angenendt, *Das Frühmittelalter. Die Abendländische Christenheit von 400 bis 900*. W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Colònia, 1990; Charles Pietri, Luce Pietri, Andre Vauchez, Marc Venard (dirs.), *Histoire de Christianisme des origines à nos jours*. t. I-II, Paris, 1992-2001; Guy Lobrichon, *La religion des laics en Occident (xi-xv siècles)*, Hachette, Paris, 1994; Arnoldt Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997; Peter Brown, *The Rise of the Western Christendom*. Blackwell Publishing, Oxford, 2003; Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (v-viii siècles)*, Fayard, Paris, 2005; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009.

ablution, sanctification of the water, how many immersions, one or three, are needed, the acceptance of baptism by pouring or sprinkling of water, religious invocations, the renouncement of Satan, the verbal formula of baptism, pre- or post-baptismal anointing, putting on new clothes, the celebration of Eucharist, ritual eating of milk and honey... but hardly ever a word about the neophyte's name. When referring to the pre-baptismal procedure Augustine says "to give a name" he means nothing else but the insertion of the neophyte's already existing name in the lists of catechumenal preparation available in a particular church, and this continued to be the regular practice at least till the 6th century.[4] Bestowing upon the neophyte a specifically Christian name was certainly not an issue which Augustine and most other Fathers considered to be of any importance.

1. The emergence of the Christian name

Onomastic information confirms the supposition that the first Christians were not much concerned with this problem. Suffice it to say that among those mentioned in the Acts of the Apostles and in their Letters we find baptized men and women bearing names of pagan gods or their derivatives: Apollos (I Corinthians, 16.12), Epaphroditus (Philippians, 14.18), Hermes (Romans, 16.14), Phoebe (Romans 16.11). These data are corroborated by the inscriptions from the Roman catacombs where, among others, we find Christians called Apollo, Bachus, Saturnus but hardly ever bearing a name which we would qualify as Christian.[5] No change of name appears to have been required then of an adult undergoing baptism (whereas baptism of infants was only coming into practice). It became a custom somewhat later, from the 3rd century onwards. The new name began to be regarded as a sign of spiritual rebirth, an idea which was supported by the story of the conversion of Apostle Peter (Mt 16.17-18, Jo 1.42), also by the generally accepted interpretation of the less transparent story of Saul becoming Apostle Paul (Act 13.9). A change of name was considered by many ancient societies as a symbolic act of assuming a new identity; a trace of it can be found in the Old Testament narrative about Abraham and Sarah (Gen 17.5 and 17.15) which no doubt also influenced early Christians.

However no rules as to which names were fit for a Christian yet existed. As far as the surviving sources (inscriptions, lists of martyrs, texts of the Fathers) allow us to generalize we can draw the conclusion that until the end of the 4th century these were usually not New Testament names. Strangely enough, for a while Old Testament names, such as Daniel, Moyses or Tobias, were relatively more popular. However step by step the names of martyrs prevailed,[6] and as they were recruited from practically all ethnic

4. Victor Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II au VI siècle*, Fondazione CISAM, Spoleto, 1988, p. 384-385, 401-416, 514-521; Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church...*, p. 772-774. See also: Jean-Philippe Revel, *Traités des sacraments. Vol. I. Baptême et sacramentalité*, t. I-II, Cerf, Paris, 2004-2005.

5. Iiro Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Roma and Carthage*, Tilgman, Helsinki, 1963; Heikki Solin, *Problèmes de l'onomastique du Bas Empire. Le monde romain à travers l'épigraphie : méthode et pratique*, Ed. J. Desmulliez, Lille, 2005, p. 271-293.

6. Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyres*, Cult Publisher, Bruxelles, 1912, p. 164; Henri Leclercq, "Noms propres"...

groups to be found in the Roman empire we are faced with a growing variety of the early Christian name-stock.

The early Christians also invented new names emphasizing moral qualities, with transparent religious connotations, often stressing the person's alleged chastity and humility: Clement (already in the 1st c.), Innocentius, Pius, Prudentius, Rusticus, Simplicius, Virginia... They also took for names words which signified the rites, feasts and virtues of their religion or simply notions dear to them. Among them we find Agapet, Ambrosius, Anastasius, Benedictus, Bonifatius, Epifanius, Eulogia, Fides, Martyrius, Pascasia, Redemptus, Restituta, Sabbatius. Some names, such as Donatus, Ignatius or Natalis were rather allusions or even hints to their faith. Subsequently some of the people bearing such names — for example Epiphanius, bishop of the Cypriot town of Salamis (d. 403) and Epiphanius of Pavia (d. 496) — were recognized as saints so that the name became truly Christian.

In the course of the Middle Ages some new names of this kind were forged, Dominicus and Osanna[7] being perhaps the best examples, but in general this manner of creating names suffered a certain setback. It regained popularity in the Early Modern period, at least in some countries belonging to the Western Christian tradition. Thus, Spain accepted still more names derived from religious notions or associations; for reasons yet to be explained these are mainly female names: Ascensión, Asunción, Concepción, Dolores, Immaculada, Mercedes, Trinidad... Names of this type, though on a smaller scale, are popular also in Italy: Assunta, Concetta, etc. Some French names, such as Noel and Toussaint, come to the mind as well. To my knowledge no person bearing one of these names was ever venerated as a saint though of course this can happen in the future — as it happened with Angela Merici, the founder of the Order of Ursulines, died in 1540 and canonized in 1807, or with Virginia Centurione Bracelli, a noblewoman from Genoa, died in 1651 and canonized in 2003. A likely candidate is Dolores Rodriguez Sopeña (d. 1918), a pious Spanish woman renown for her assistance to the poor. True, since in Modern times it was common practice among Catholics to give a child more than one name the fact that, let us say, Concetta, is not a saint's name turned out to be not so important after all.

Going back to late Antiquity we should state that not later than the first half of the 3rd century, another group of Christian names came to life — theophoric ("deity bearing") names created from Hebrew, Greek or Latin roots, one of them being the word "God" or its substitutes. The earliest theophoric names used by Christians are of Hebrew origin, for example Emmanuel ("God with us") and Nathanael ("God has given"), others — such as Thimotheos, the name of the Apostle's addressee, which is often interpreted as "fearing God" but which actually means "honoring God" — seem to be pagan. However most of the Christian theophoric names were in fact inventions

7. Both names are registered already in the Carolingian polyptyques of Saint-Victor-de-Marseille, Saint-Germain-des-Prés and Saint-Remi-de Reims. See: Marie-Thérèse Morlet, *Les noms des personnes sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI au XII siècle*, vol. II, CNRS, Paris, 1972, p. 42, 86.

of Christians themselves. Among them we find Greek names such as Theodore ("gift of God"), Dorotheus ("gift to God"), Theodosius ("God given"; it may have been a translation of the Hebrew name Nathanael), Theophilus ("loving God"), Theophanes ("manifestation of God"), and their female analogues: Theodora, Dorothea, etc. Other names of this type include Christianus, Christina and Christophorus, both attested already in the first half of the 3rd c. Later on Latin versions of these names were forged, such as Amadeus and Deusdat. We find also brand new Latin theophoric names of which Quodvultusdeus is probably the most spectacular.

In the course of the 3rd and especially of the 4th centuries New Testament names — John, Peter, Paul, Andrew, Philip, Stephen, Mary, among others — finally found their way into the Christian community. True, some of them, like Paul and Philip, may not necessarily be connected with the Christian cult but others usually are. At this point if not earlier a custom began to be formed at baptism to accept the name of a martyr or of some other holy person. A certain Mary accepted martyrdom in Rome in 256. Eusebius of Caesarea (d. 339) is known to have taken the name Pamphilus, a friend and a martyr whom he particularly revered. Citing Dionysius of Alexandria (d. 265) he reports that "there were many of the same name as the Apostle John who on account of their love for him, and because they admired and emulated him, and desired to be loved by the Lord as he was, took to themselves the same name, just as many of the children of the faithful are called Paul or Peter".[8] Likewise, John Chrysostom (d. 407) admonished his flock not to call their children by the first name which occurs to them, nor to give them the names of their ancestors or other relatives but rather the names of holy men renown for their virtue and for their courage before God.[9]

There were of course not only chronological but also regional differences in this respect. Thus in Rome there was a preference for biblical names whereas in Carthage theophoric names were in favor.[10] In the Greek part of the empire New Testament names seem to have become popular earlier than in the Latin part. However, regardless of geography, up to the end of the 5th c. Christian names or, to be more accurate, names one way or another connected with the Christian religion, constitute not more than 10-15% of all registered names.[11]

It is clear that a Christian name was often not the only name a Christian had. How could have indeed a Roman citizen renounced his official triple name? It should not come as a surprise then that late ancient sources (mainly inscriptions) make reference to compound names such as "Severus by the name Pascasius".[12] The polyethnicity of

8. Eusebius Pamphilus, *Historia ecclesiastica*, VII, 25.

9. John Chrysostom, *Homilia*, LIII, 179.

10. André Mandouze (dir.), *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Editions du Centre national de la recherche scientifique Paris, 1982; Charles Pietri, Luce Pietri (dirs.), *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, t. I-II, Ecole française de Rome, Rome, 1999-2000.

11. Stephen Wilson, *The Means...*, p. 61.

12. Jos Janssens, *Vita e morte del christiano negli epitaffi di Roma anteriori al secolo VII*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma, 1981, p. 29. citing: ICUR, NS, VI, 15895: *natu Severus nomine Pascasius.*

the Roman world have also urged many Christians to bear more than one name, one of the religious arguments being the double name of Marc the Evangelist whose Hebrew name was John (Act 12.25, 15.37). A Christian name was rather for use in a smaller circle of people, mainly that of co-believers. According to the *Passio* of Saint Balsam, a Palestinian martyr who perished in 311, Balsam (probably a version of the Hebrew name Absalom) was his "paternal" name whereas his spiritual name received at baptism was Peter.[13] It is symptomatic that only very few Roman noblemen of the Christian period are known to us by their Christian names. Likewise the Christian name is hardly ever present among the multiple official names of the late Roman emperors. Theodosius being at the time no more than a pious name, the most evident exception is probably the emperor Flavius Johannes (423-425), an usurper.

Gradually, the stock of baptismal names grew as more and more ethnic groups accepted Christianity and some of their representatives were acknowledged the status of a saint. This process started already in Antiquity and continued in later times with the result that numerous pagan names of Celtic, Germanic, Slavic and other "barbaric" origin eventually came to be regarded as true Christian names. Genevieve of Paris (b. ca. 422) is an early example. We need not enter now the fascinating domain of these names' semantics for it is practically irrelevant to the subject of this article but it is probably worthwhile to mention that some of these new names were also theophoric but of pagan origin and initially referring to a pagan deity. This is the case of Oswald — the name of the Northumbrian king (d. 642) who was later venerated as a saint — for "os" is one of the Germanic words for "god"; his name can be interpreted as "God's rule". Less clear is the case of the name Gottfried ("God's peace"), attested in Bavaria and in the region of Ardennes not later than mid 7th c.;[14] it could be rooted in both pagan and Christian culture; the first saint to bear this name or rather its French version — Godefroy of Amiens — died in 1115. Godwin ("God's friend", a rather evident calque of the Latin *Amicus Dei*) is of obvious Christian provenance; an abbot of that name from the monastery Stavelot in today's Belgium (d. 690) is recognized as saint by the Church. Later names of this type such as Gotthard and Godric also have clear Christian allusions; they were popular, respectively, in Germany and England, thanks to Gotthard of Hildesheim (d. 1038) and Godric of Finchale (d. 1170), a hermit acknowledged as saint though actually never canonized. Still later, we find Germanic and Slavic remakes of theophoric Greek and Roman names; Gottlieb ("loving God"), Bogumil ("dear to God") and Bogdan ("gift of God") may serve as examples. Gottlieb seems to be an early Modern creation.[15] Bogumil

13. Acta Sancti Petri Balsami ab Anastasio bibliothecario. AASS. Ian. I. P. 129: *"In illo tempore Petrus, qui et Balsamus, cum comprehensus fuisset apud Aulanam civitatem tempore persecutionis, cum esset oriundus a finibus Eleutheropolitanae civitatis, oblatus est Seuero Praesidi. Seuerus dixit ad eum: Quis diceris? Petrus respondit: Nomine paterno Balsamus dicor; spirituali vero nomine, quod in baptismo accepi, Petrus dicor".*

14. Marie-Thérèse Morlet, *Les noms des personnes...*, vol. I, p. 112.

15. Hans Bahlow, *Unsere Vorname im Wandel der Jahrhunderte*, Limburg an der Lahn, Starke, 1965, p. 40.

appears in Poland already in the 11th c.[16] Bogdan, as far as I know, is attested for the first time in a 1229 graffito from Galich (South-West Rus, now Ukraine)[17] and was quite popular already in the Middle Ages, including the elite. It was for instance, born in the 14th -16th c. by several princes of Moldavia which is interesting in its own way because the language these princes spoke was Rumanian and not Slavic. New theophoric names sprung up also in the Romanic milieu. Of these Salvator is no doubt the most impressive. It owes it's origin to the cathedral of Oviedo dedicated since about 802 to Saint Saviour, perhaps also to the monastery of Saint Saviour in Leyre (Navarra) known to have existed at least from 842. The name is registered on the Iberian Peninsula starting from the late 9th c., in Gaule — from the beginning of the 10th c.[18]

A few words about the fate of the Old Testament names which were, as was shown, much in use among the early Christians. In the Middle Ages the names of some of the revered characters of the Old Testament, mainly those mentioned also in the Gospels, were also accepted as proper Christian names, especially in the Celtic and the Eastern churches. Mostly these were the names of the patriarchs and the prophets but there are unexpected exceptions. Thus, we know of a certain Ithamar, the bishop of Rochester (644-657/664), the first Anglo-Saxon to hold an episcopal post; his name, extremely rare among Christians, is that of the youngest son of Aaron the Levite, the brother of Moses (Jos 24.33).[19] In the course of the Middle Ages many Old Testament names, including those never born by a saint, found their way into the Christian community. They were quite popular among the clergy, both in the West and especially in the East, but laymen used them as well. Here are a few examples from early medieval France. We find a Moses and an Abel in Carolingian Burgundy,[20] a David, a Jordan and a Heliseus, also laymen as it appears, in Auvergne of roughly the same time,[21] an Isaia and a Joseph in the region of Reims,[22] an Adam, an Elias, a Joshua and a Solomon in 10th c. Languedoc,[23] an Israel in 10th c. Poitou,[24] an Abraham and an Adam in the same region somewhat

16. Wilhelm Arndt, Ryszard Roepell (eds.), Annales Cracovienses vetusti, MGH, SS, t. 19, Hanoverae, 1866, a. 1092: "*Bogumilus archiepiscopus obiit*".

17. Татьяна Всеволодовна Рождественская, *Древнерусская эпиграфика X-XV веков,* СПБ, 1991, с. 94.

18. Jordi Bolos, Josep Moran, *Repertori d'Antropònims catalans*. Vol. I, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1994, p. 473; Eugène Germer-Durand (eds.), *Cartulaire du chapitre de l'église cathédrale Notre Dame de Nîmes (834-1156)*, Nîmes, 1874, nº 10 (a. 905).

19. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, III, 14: "*Ithamar, oriundum quidem de gente Cantuariorum*..."; Richard Sharpe, "The Naming of Bishop Ithamar", *English Historical Review*, 117/473, (Oxford, 2002), p. 889-894.

20. Robert Folz (ed.), *Chartes et cartulaire de Saint-Bénigne de Dijon*, t. I. (VI-X siècles). Dijon, 1986, nº 108 (a. 878-879); Auguste Bernard, Alexandre Bruel (eds.), *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, vol. I-VI, Paris, 1876-1903, nº 47 (a. 892).

21. Henry Doniol (ed.), *Cartulaire de Brioude (Liber de honoribus Sancto Juliano collatis)*, Clermont-Ferrand, 1863, nº245 (a. 895), 282 (a. 858); Henry Doniol (ed.), Cartulaire de Sauxillanges, Clermont-Ferrand, 1864, nº35 (a. 954-986).

22. Benjamin Guérard, *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Remi de Reims,* Paris, 1853, XVII, 59; XXI, 5.

23. Eugène Germer-Durand (eds.), *Cartulaire du chapitre...*, nº XXXIV (a. 928), XXX (a. 927), I (a. 876), XX (a. 921).

24. François-Xavier Rédet (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Cyprien de Poitiers*, Poitiers, 1874, nº 114 (ca. 970), 130 (a. 963-975).

later...[25] The list could be easily extended but it's more important to note that this fashion affected different strata of the society. Thus, the name Manasses was popular in the 9-10th centuries among the counts of Dijon, Langres and Rethel.[26] In the Eastern Christian world the most notorious case is no doubt that of the four brothers who semi-officially ruled Bulgaria from 971 onwards: their names were David, Moses, Aaron and Samuel.[27]

Considerably more numerous were of course such Old Testament names which in medieval times became the names of saints, sometimes with very significant consequences for the name-stock of certain countries or regions. Thus, the great popularity of the name David in the Celtic world had little to do with the biblical king; it was the result of the cult of Saint David, the abbot of Minevia (d. 589), perceived later as the patron of Wales. Sometimes we can't be sure whether a person carrying an Old Testament name was called in honor of a biblical character or a later saint of the same name. This is, for example, the case of Isaac, the name not only of the biblical patriarch but also of two important saints — Isaac of Dalmatia (d. 383) and Isaac of Syria (d. about 700). It was quite popular among the Byzantine elite in the 11th and 12th centuries (there were even two emperors of the period called Issac, a Komnenos and an Angelos) and not unknown in the West of roughly the same age.[28]

2. Eastern and Western understanding of what is a Christian name

In Eastern Christianity the idea that its member should be baptized by a saint's name was self-evident in the Middle Ages and persists till present times. When a pagan was baptized according to the Orthodox rite he or she automatically assumed a Christian name. Thus, when in 864 the Bulgarian khan Boris became a Christian he received a new name — Michael, in honor of the Byzantine emperor Michael III (842-867). In the same way the Russian prince Vladimir took at baptism (988) the Christian name Basil — in honor of the emperor Basil II (976-1025) but perhaps also because of that name's meaning ("king") which no doubt appealed to him and was not so different in meaning from his own Slavic name ("possess the world").[29] Both Boris and Vladimir were

25. Alfred Richard (ed.), *Chartes et documents pour servir a l'histoire de l'abbaye de Saint-Maixent*, Poitiers, 1886, nºCLVII (a. 1085); Georges Musset, (ed), *Cartulaire de Saint-Jean d'Angély*, Paris, Saintes, 1901, nº CCLX (a. 1101).

26. *Annales Vedastini*, a. 894, 900; Richer of Reims, *Historiae*, I.49, IV.56; Robert Folz (ed.), *Chartes et cartulaire..., t*. I, nº 139 (a. 898-908) et alii.

27. The basic source is John Skylitzes and his Slavic continuators, first of all Michael Devolskiy; supplementary data is furnished by numerous inscriptions. See: Василка Тъпкова-Заимова, *Българи родом. Комитопулите в летописната и историографска традиция,* Велико Търново, 2009.

28. For example Richer (Richer of Reims, *Historiae*, II.17) mentions a Lotharingian count Isaac. We find this name also in a number of charters: Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale de Languedoc*, t. 5. Preuves, Toulouse, 1875, nº 88 (a. 835); Auguste Bernard, Alexandre Bruel (eds.), *Recueil des chartes...*, nº 88 (905), etc.

29. According to another etymology, based on an alternative writing of the name (*Volodimer*) it means rather "possess glory". However unlike the Slavic word *mir* ("world", also "peace") present in many Slavic names, the lexeme *mer* ("glory") is attested in Germanic but not in Slavic languages, so this etymology conjectures an unlikely combination of a Slavic and a Germanic lexeme in one name. Also significant is the fact that there is another old Slavic name, of Polish origin, — *Wladislaw* — which means "to possess glory".

later canonized under their pagan names which as a result became Christian.[30] One of Vladimir's sons, Yaroslav ("glory of Yarilo", the Slavic god of spring and fertility), who after a fraternal war became in 1019 the prince of Kiev and came to be known as Yaroslav the Wise, was baptized as George. Numerous other facts prove that this was the norm in medieval Russia. True, we know the baptismal names of only about every fifth Russian prince of the pre-Mongolian period (i. e. before 1237) but this is no doubt due to the condition of the sources. It may be asserted that each prince of importance about whom there is sufficient data is known to us by his baptismal name no matter whether he had or had not also a pagan name.

Until the late 11th c. it was common for the Russian princes to give their sons a dynastic pagan name of Slavic or Scandinavian origin, and even in those cases when their baptismal names are mentioned in the sources the dynastic name played a much more important role; it was the "real" official public name. Starting from the late 11th c. we find princes who are referred to in the chronicles and other sources only by their baptismal names. One of the first examples is Yuri (i. e. George) the Longarmed (ca. 1090 - 1157), prince of Vladimir and Suzdal, who is traditionally regarded as the founder of Moscow. Likewise, his younger brother and his elder son are depicted in chronicles only under the baptismal name — Andrei. However Yuri's younger son, born in 1154, though baptized as Dmitriy, was better known as Vsevolod ("who possesses all") the Big Nest — for having fathered a very large family. The percentage of princes mentioned in the sources exceptionally by their baptismal names grew slowly starting from the 12th c. so that, for example, none of the princes of Moscow (the first, Daniel, died in 1303) seem to have had a pagan name though they are attested in one of the lateral branches of the family, that of the princes of Serpuhov and Borovsk. However it was not until the 15th c. that dynastic pagan names totally disappear in the Ruric dynasty. Among the last to bear such a name were Oleg of Riazan (ca. 1350 — 1402) whose Christian name was Jacob, and Yaroslav of Borovsk (1388-1426) baptized as Athanasius.[31] Among other noble families as well as among common folk baptismal names triumphed over pagan names more or less in the same time though this question demands more research.[32] Similar customs of name-giving persisted in Bulagaria well into the 14th century, both in the royal family (Theodore Svetoslav, Ivan Sratsimir, etc.) and among common people.[33]

The idea that baptism presupposes an assumption of a saint's name was not unknown during the early Middle Ages in Western Europe though few authors of the time state this clearly. One of them was Bede the Venerable when commenting Is. 65.15,

30. The canonization of Saint Vladimir took place probably in the 2nd half of the 13th c. Several earlier princes called Vladimir were baptized under other names: Basil, Demetrius, John, Peter, etc. See: Андрей Юрьевич Литвина, собора во *Владимире Успенский, Выбор имени у русских князей в X-XVI вв,* Династическая история сквозь призму антропонимики, М., 2006, С. 494-501.

31. Там же. С. 199. 429.

32. Владимир Андреевич Никонов, *Имя и общество*, М., 1974, С. 35, 40, 46-47.

33. Проф. Николай Ковачев, *Българска ономастика*, София, 1987.

Act 4.12 and some other passages from the Bible.[34] Facts to prove that such a practice existed are rare but they are available. Thus, telling about the baptism of the former Wessex king Cædwalla (685-688) who renounced his throne and desiring to atone for his numerous sins chose to spend what was left of his life in Rome, Bede notices that "in baptism the pope Sergius gave him the name Peter, so that by name he could join the most blessed leader of the apostles".[35] There are reasons to believe that the Lombard king Agilulf (590-616) had a Christian name Paul.[36] One of the sons of king Chilperic of Neustria (561-584) was baptized as Samson and the context seems to point that he had no other name.[37] It appears that he was named for Saint Samson, a Breton bishop died in 565 and revered already in his lifetime, and not for the biblical hero. True, it has been argued that the boy's name was suggested (also?) by the famous story of the latter's hair — it is common knowledge that the distinctive feature of the Merovingian lineage was long flock. Among the Frankish nobility of the VI-VIII centuries we occasionally meet people with undoubtedly Christian names, such as Stephen and Gregory, and it's not improbable that they were given in honor of particular Roman pontifics, specifically of Stephen II (752-757), the first pope to have visited Gaul who had perhaps personally baptized some of his younger namesakes.[38] We know of course hundreds of men and women who lived at that time in the Frankish kingdom and had normal Christian names but they were mostly either clerics who took a new name together with the cloak or Gallo-Romans for whom at least some of these names could have been ethnical and not necessarily baptismal. For example Gregory of Tours mentions a certain Ambrosius, from Tours, and a Desiderius from Bordeaux.[39] This does not in any way dismiss the problem of pagan names of ancient origin (such as Aprilis and others derived from the denominations of the months; they were often given to slaves)[40] which continued to be used in the early Middle Ages and their correlation with the baptismal names of the "Romans" of this period.[41] However the most indicative are cases of coexistence of a pagan and a baptismal name among former barbarians. Some of them are quite explicit.

34. Beda Venerabilis, *Homilia*, II, 108-110: "*si percepta in Christo purificatione baptismi salutaris derivatum a nomine Christi gaudeant mutuasse cognomen...*"

35. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica, v. 7: "Caedualla rex Occidentalium Saxonum... Cui etiam tempore baptismatis papa memoratus Petri nomen imposuerat, ut beatissimo apostolorum principi, ad cujus sacratissimum corpus a finibus terrae pio doctus amore venerat, etiam nominis ipsius consortio jungeretur...*"

36. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, X, 3: calls king Authari's successor Paul where as *Edictus Rothari* (Prologus); Paul Deacon, *Historia gentis Langobardorum*, III, 35: speak of him as Agilulf.

37. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, V, 22: "*Samson, filius Chilperici regis iunior, a disenteria et febre conpraehensus, a rebus humanis excessit*".

38. Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII-X siècle). Essai d'anthroponymie sociale.* Publications de la Sorbonne, Paris, 1995, p. 189-190.

39. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, VI, 13; IX, 6.

40. Marie-Thérèse Morlet, *Les noms des personnes...*, vol. II, p. 20.

41. See a good case study: Ake Bergh, *Etudes d'anthroponymie provençale. Les noms de personne du polyptyque de Wadalde (a. 814)*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg, 1941.

A good example is given by the *Vita* of saint Aldegundis (VII c., Hainaut) which mentions a certain "Madelgarius known as Vincentius".[42]

Similar data is available for later centuries. Combinations of a vernacular name of Germanic or Romanic origin with a biblical name or a name of a martyr are not uncommon in the French Midi (which I know better than other regions) as well as elsewhere in South-West Europe.[43] True, only few of these examples are really transparent and watertight; the best I can give today comes from 10th c. Rodez.[44] Yet I would rather make emphasis on three very particular cases referring to the Southern French nobility which are relatively well documented.

3. Combinations of vernacular and Christian names

Flodoard, then Richer mention a count of Vienne by the name Charles Constantine (c. 901 - c. 962).[45] He was the son of emperor Louis the Blind, the king of Provence and Italy (d. 928) and the Byzantine princess Anne, presumably the daughter of emperor Leo VI.[46] Louis nurtured grandiose plans of reviving the Empire so naming his son both Charles and Constantine was appropriate and symbolic.[47] But we can't exclude that the second name was also baptismal; for a son of a Greek woman it would have been only natural. In charters including those issued by his father he always appears as Charles[48] and this was his official name.[49] I will add that although the plans of Louis went astray so that his son had not even laid claim to the throne he nonetheless left an "impe-

42. Vita Aldegundis secunda // AASS, Januarii t. III. P. 651: "*Waldetrudis, que fuerat conjuncta viro illustri Madelgario, cognomento Vincentio. Qui ambo divini amoris inge succensi, postponentes secularia, secuti sunt Christum. Quorum Madelgarius, qui et Vincentius...*"

43. See for example: Marie-Christine LEFEBVRE-BECQ, Les plus anciennes chartes du monastère de Moissac, thèse de l'École des Chartes. Paris, 1974, nº 83 (a. 1073): "*Bego Stephanus*"; nº 180 (a. 1107): "*Arnaldus Julianus de Affiniano*".

44. Gustave DESJARDINS. *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, A. Picard, Paris, 1879, nº 5 (a. 924): "*pro animo viro meo Amblardo sive Jorio* (i. e. George — I.F.) *et pro animas filiorum meorum Stephano, Bernardo, Adalgario sive Jorio*"; Christian LAURANSON-ROSAZ, *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIII au XI siècle*. Le Puy-en-Velay, 1987, p. 200, 206.

45. Flodoardus REMENSIS, *Annales*, a. 931: "*Karlo Constantino Ludovici orbi filio*"; a. 951: "*Karolus Constantinus Viennae princeps*; *Richerus*. Historiarum libri quattuor, II.98: *Karolus Constantinus, Viennae civitatis princeps... Hic ex regio quidem genere natus erat, sed concubinali stemmate usque ad tritavum sordebat, vir grandevus, et multis bellorum casibus saepissime attritus, et qui in superioribus piratarum tumultibus felici congressu insignis multoties enituit*".

46. Christian SETTIPANI, *Nos ancêtres de l'Antiquité*, Christian, Paris, 1991, p. 7.

47. See: Pierre GANIVET, "La consolation de l'Empire. Louis III de Provence, dit «l'Aveugle», ou les ambitions d'un prince", *Hortus Artium Medievalium*, vol. 8 (Leiden, 2002), p. 179-191; Laurent GRIMALDI, *Le Viennois du monde carolingien au début des temps féodaux (fin IX-XI siècle)*, Thèse pour le Doctorat en Histoire du Droit et des Institutions. Université d'Auvergne (Clermont I), 2002, p. 111-117.

48. Maurice PROU DE POUPARDIN, *Recueil des actes des rois de Provence (855-928)*, Imprimerie Nationale, Paris, 1920, nº LXVIII (a. 927): *"dilectus filius noster Karolus comes";* LXX (s. a.); Auguste BERNARD, Alexandre BRUEL (eds.), *Recueil des chartes...*, nº 242 (a. 924): *"dilectissimus filius noster Karolus";* 247 (ca. 924); 522 (a. 943): *"idem Carolus in pago Viennense locum injuste* contendebat"; 656 (a. 944): *"S. Caroli* comitis"; 797 (a. 951); 1047 (a. 958); 1094 (ca. 960); 1122 (ca. 960).

49. If Albrecht von Stade and some other, rather late, sources are to be believed, similar thoughts inspired the parents of Frederick II Hohenstaufen — emperor Henry VI and Constance, daughter and heir of Roger II of Sicily. It seems that he had three names: Frederick Roger Constantine. See: Stürner WOLFGANG, *Friedrich II. Teil 1. Die Königsherrschaft in Sizilien und Deutschland 1195-1220*, Gebundene Ausgabe, Darmstadt, 2003, S. 47-49.

rial" trace in Western European anthroponymics. His daughter married to the count of Provence Boso was called Constantina or Constantia, just as her granddaughter, the wife of the Capetian king Robert II. Apparently it was this marriage which made the name Constantia popular among the Western European elite — just as, a few decades later, the marriage of their son, king Henry I with the Russian princess Anne, daughter of Yaroslav the Wise, and the ascendancy to the throne of their son, king Philip I, entailed the proliferation among the aristocracy of this name heretofore hardly known at all in the West.[50] This, for sure, was a true Christian name.

Another fact is connected with Raymond III of Toulouse (d. c. 944). In one of his charters, in other aspects quite ordinary, we unexpectedly read: "Raymond... whose other name, by God's will, is Ponce".[51] In other extant documents he's called either Raymond (a family name born for instance by his father) or Ponce. In chronicles he's always named Raymond.[52] J.-P.Poly who has specially studied this case thinks that we're dealing with a sort of flirting of the counts of Toulouse whose roots were in the North of France with the local elite for whom the cult of Saint Pontius, a mid 5th c. bishop of Cimiez,[53] was one of the most important, just as the name Ponce was among the most popular.[54] In my opinion it could just as well be a baptismal name. In fact the two hypotheses are certainly compatible. The formula "by God's will", quite strange in this context, may be indicative — after all in this time naming, at least by a vernacular name, was a secular affair of the family in which the Church didn't meddle. I therefore assume that we are dealing here with a baptismal name chosen for the reasons so well outlined by J.-P.Poly.

We can only guess why have the sources preserved us the second name of the count Raymond. Southern French charters of the IX-XI c. (and their count is by thousands) extremely rarely contain comparable data concerning another person. One of the possible explanations is that Raymond was the founder of an important abbey Saint-Pons-de-Thomière (in the Cevennes, to the east of Mazamet) and it is in the charters coming from this abbey that Raymond is called Ponce.[55] It's quite probable that in this way the count tried to emphasize his special proximity to the cult of Saint Pontius. It has been suggested that in this monastery he found his last repose; here he was remembered as

50. Jean Dunbabin, "What is in a Name? Philip, King of France", *Speculum*, 68 (1993), p. 949-968.

51. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5. Preuves, Toulouse, 1875, nº 66 (a. 936): "*Raymundi... cui aliud nutu Dei nomen est Pontii*"; nº 69 (a. 937): *"ego Raimundus qui et Pontius..."*.

52. Flodoardus Remensis, *Annales*, a. 932, 944; Richerius Senoniensis, *Historiarum libri quattuor*, I.64; II.39; III.92.

53. Об этом культе см.: Claude Passet, *La passion de Pons de Cimiez. Sources et tradition: les sources manuscrites de la "Passio" de Pons de Cimiez, texte latin et traduction française; les fragments carolingiens de l'Abbaye de Saint Pons, étude et interprétation*, diffusion Galerie Blanc et noir, Nice, 1977.

54. Jean-Pierre Poly, "L'autre nom du comte Ramon", Xavier Barral, Dominique Iogna-Prat, Anscari Mundó, Josep Maria Salrach, Michel Zimmermann (dirs.), *Catalunya i França Meridional a l'entorn de l'any mil. (Colloque international C.N.R.S./Generalitat de Catalunya Hugues Capet 987-1987)*, Barcelona, 1991, p. 66-95.

55. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5. Preuves. Toulouse, 1875, nº 67 (a. 936); nº 69 (a. 937); nº 74.1 (a. 940); nº 74.2 (a. 940); nº 77 (a. 942); nº 117 (a. 969); nº 125 (ca. 972); nº 126 (ca. 972).

Ponce.[56] In the charters of his wife, countess Garsinde, he also figures by this name.[57] However in the documents issued by his overlord, king Louis IV d'Outremer,[58] by the bishop of Cahors and by a certain vassal, his namesake,[59] he's called Raymond. Other vassals who mention the count's name in their charters — the viscount of Narbonne Odon and the viscount of Albi Aton[60] — as well as the archbishop Aymery of Narbonne[61] speak of him as of Ponce. In the only document where, together with this archbishop, the count appears as the co-chairman of a court he's also named Ponce.[62] Evidently it was quite often used as a sole name.

The third case is somewhat different. Duke Guillaume V of Aquitaine (d. 1030) had four sons who survived him: two born in his first wedlock — they were Guillaume VI (1030-1038) and Eudes (1038-1039) — and two born in his third wedlock, with Agnes of Burgundy. They were called Peter and Guy. All of them were baptized under these names, and one can't but wonder how did the name Peter find itself into this row. Perhaps the boy was meant to take the cloak but there's no proof for that, and in any case upon the unexpected death of his elder brothers it was his term to become duke. At this point however he chose to change his name and assume the dynastic name Guillaume and he became to be known as Guillaume VII (1039-1058).[63] In the meanwhile his outstanding and industrious mother, having remarried into the House of Anjou made sure that her younger son receives another dynastic name — Geoffroy. Surely enough when Guillaume VII died without male issue Guy Geoffroy succeeded him under the politically correct name Guillaume; he was Guillaume VIII (1058-1086).[64] We are dealing here of course with dynastic names but this should not overshadow the fact that in this family too a combination of a patrimonial and a real Christian name was possible, just as a substitution of the latter by another patrimonial name.

56. Martin de Framond, "La succession des comtes de Toulouse autour de l'An Mil (940-1030): reconsiderations", *Annales du Midi*, 105 (1993), p. 461-488; Hélène Débax, *Martin de* Framond, "Les comtes de Toulouse aux x et xi siècles et leurs lieux d'inhumation", Éric Crubézy, Christine Dieulafait (dir.), *Le comte de l'An Mil*, Toulouse, 1996, p. 11-45.

57. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5. Preuves, nº 125 (ca. 972): "*ego domina Garcendis comitissa quae fui uxor domni Pontii comitis*"; nº 126 (ca. 977).

58. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5 nº 75 (a. 941).

59. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5, nº 55.3 (a. 932); nº 78.3 (a. 943).

60. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5, nº 50 (a. 924); nº 77 (a. 942). The second charter is heavily interpolated. See: Frédéric de Gournay, *Le Rouergue au tournant de l'An Mil. De l'ordre carolingien à l'ordre féodal (ix-xi siècle)*, Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 2004, p. 51.

61. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5, nº 127 (a. 977).

62. Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 5, nº 57 (a. 933).

63. "Chronicon Sancti Maxentii Pictavensis", Paul Marchegay, Emile Mabille (eds.), *Chroniques des églises d'Anjou, Société de l'histoire de France*, Paris, 1869, p. 400: "*Willelmus qui et Petrus, cognomento Acer, adunato exercitu, vallavit castrum Murum...*"

64. Charles Higounet, Arlette Higounet-Nadal, (eds.), *Grand cartulaire de la Sauve-Majeure,* Fédération historique du Sud-Ouest, Bordeaux, 1996, nº 17 (a. 1087): *"Guido comes Pictavensis et dux Aquitanie, Guido dictus in baptismo Willelmus* cognomina". Alfred Richard, *Histoire des comtes de Poitou (778-1204),* t. I, Picard et fils, Paris, 1903, p. 266-268.

Similar cases can be cited for other regions of Catholic Europe. For example, Thomas of Split (d. 1268) refers to a late 11th c. king of Croatia as "Demetrius known as Zvonimir".[65] Even more significant, Demetrius himself acknowledged in his charters that he also had a vernacular name.[66] This case is by no means unique. In Central and Northern Europe a ruler was sometimes called simultaneously by both a Christian and a pagan name: Anund Iacob in Sweden (d. 1050),[67] Aba Shamuel in Hungary (d. 1044),[68] Wladislaw Herman in Poland (d. 1102).[69] The reasons for the emergence of these double names were individual. Whereas the Swedish prince baptized as Iacob had to take the traditional pagan name Anund in order to become king, the Turkish (Kabar) lord Aba who usurped the Hungarian crown received his Christian name when already an adult. As for the Polish duke Wladislaw, born in Germany of a German mother, his second name may have been considered Christian by his parents but was in fact a patrimonial vernacular name common to his mother's family. He was named no doubt in honor of Archbishop Herman II of Cologne (d. 1056), his father's maternal uncle. It was not a saint's name for centuries to come. So much said we should not overlook the fact that many baptized Slavs or Scandinavians of this period are known to us only by their pagan names. Saint Václav of Czechia and Saint Olaf of Norway may to be cited in this context.

4. Christians baptized by a pagan name

However, an overwhelming majority of Western Europeans in the early Middle Ages and even later, approximately till the 13th c., seem to have lacked a real baptismal name; at the very least they have left no traces in our sources. Thus Bede who prompted his brethren to give their children a true baptismal name oddly doesn't mention his own Christian name and there's no proof that he ever had one, be it a baptismal name or even a name assumed when taking the cloak. The same is true of many clerics of that age though it was an old custom to take a new name upon becoming a priest or a

65. Thoma Spalatenisis, *Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum*, 16: "*Demetrius cognomento Suinimir, rex Chroatorum*". The chronicler refers to him also as simply Suinimir, Likewise his predecessor, Peter Krešimir, is called Cresimir.

66. Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae. Vol. I. Marko Kostrenčič (ed.), Zagrabiae, 1967. nº 109 (a. 1075): "*Ego Demetrius qui et Suinimir nuncupor, Dei gratia Chroatie Dalmatieque dux...*".

67. Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, II.59: "*Anund... cognomento fidei et gratiae dictus est Iacobus, iuvenis quidem aetate, verum sapientia et pietate processit omnes qui fuerunt ante eum; nec quispiam regum fuit populum Sueonum tam acceptus sicut Anandus*"; Ólafs Saga Helga // Heimskringla eđa Sögur Noregs konnunga Snorra Sturlusonar. Utg. W. Schultz. Uppsala, 1870, XCIV.

68. All surviving sources but one, Hungarian and foreign, call this ruler Aba. On on his coins he's presented as Samuel. His double name figures only in the anonymous *Gesta Hungarorum* (cap. 33: "*rex Samuel [...] qui pro sua pietate oba uocabatur*", aba being the Turkish word for "father"), the oldest Hungarian chronicle, written about 1200.

69. Gallus Anonymus refers to him only as Wladislaw (Chronicon, I, 19: "*Polonorum dux Wladizlavus*"; II, 1: "*Pomoraniam invadit Wladislavus circa sancti solempnia Michaelis*"; II, 3, etc.) but some other sources call him by the double name. See: *Annales capituli Cracovienses*, Monumenta Polonie Historica, t. II, Lwow, 1872, s. 796), a. 1091: "*Wladizlaus cognominatus Hermannus dux vicit Pomoranos ad Rechen*; a. 1102: *Wladislaus cognominatus Hermannus diem clausit extremum*".

monk.[70] We know for example that Saint Willibrord (d. 739), the Anglo-Saxon "apostle of Friesland", was a cleric long time before Pope Sergius I elevated him in 696 to the rank of bishop as Clement.[71] It seems that before this act Willibrord did not have a truly Christian name. Likewise, another Anglo-Saxon, Saint Boniface (d. 754), "the apostle of Germany", was called Winfried in his earlier years, and again there are no reasons to believe that the change of name in this case took place before he assumed the dignity of a bishop.[72] Clearly, in this early period even entering the clergy was not necessarily accompanied by adopting a Christian name,[73] a secular name, usually pagan, given by parents at birth was apparently deemed sufficient. Starting from mid 8th c. an overwhelming majority of English clerics, including bishops, are known to us only by their secular Germanic names.[74] This may serve as indirect evidence that the majority of Anglo-Saxons managed to do without Christian names.

On the continent the custom of changing the name when becoming a cleric seems to have been stronger but it was certainly not the norm. Thus, Witiza, the son of a Visigothic count from Septimania, when taking the cloak accepted the name Benedict — no doubt in honor of Benedict of Nurcia; we know him as saint Benedict of Aniane (d. 821).[75] However his follower and neighbor, Guillaume of Gellone (d. 806), upon becoming a monk chose to keep his worldly ancestral name — perhaps because it linked him to the house of Charlemagne whose cousin he happened to be. It appears that in the West to change or not to change the name while being elevated to ecclesiastical rank was a personal choice. Both in the Romanic and Germanic parts of Europe of the early medieval period not only laymen but even clerics bore names of pagan gods and their derivatives. For example the first Roman pope to change his name when ascending the throne of Saint Peter was John II (533-535) whose secular name which he kept as a simple priest was Mercurius.[76] True, the Church venerates an early saint of that name who met martyrdom in 250 in Cappadocia[77] but it is basically an Eastern cult popular in particular among the Copts, so that even if the future pope was called in

70. An early example is Pope Bonifatius I (418-422) whose mundane name was Jocundus or perhaps Secundus. It should be specified that the change of name occurred not when he was nominated the bishop of Rome but earlier, when he received the holy orders.

71. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, v.11. In his will the saint calls himself by a double name. See: Camillus Wampach, *Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frümittelalter*, Kunstdruckerei, Luxemburg, 1929. Quellenband, nº 39: "*monasterium Epternachum... ego ipse Clemens Willibrordus custos vel gubernator preesse videor...*".

72. In surviving sources he is first called Boniface in a 719 letter of Pope Gregory II: Michael Tangl (ed.), *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae,* Monumenta Germaniae Historica, Berlin, 1916, nº 12.

73. Though such cases are known of course. See, for example: Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, III.20: "*Berctgislum, cognomine Bonifacium*"; IV.2: "*Aeddi cognomento Stephanus*"; V.19: "*alius adolescens, nomine Biscop, cognomento Benedictus, de nobilibus Anglorum*".

74. The prosopography of pre-Norman England available on-line: <www.pase.ac.uk>.

75. Georg Heinrich Pertz, *Chronicon Moissiacense,* Monumenta Germaniae Historica, a. 794: "*abbas Benedictus qui vocatur Vitiza monasterii* Anianensis".

76. Angelo di Berardino, *Patrologia IV. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Beda. I Padri latini*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 141. This case was not unique. See: Peter Llewellyn, "The Names of the Roman Clergy, 401-1046", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 35, (Milà, 1981), p. 358.

77. Hippolyte Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, A. Picard, Paris, 1909, p. 234-242, 243-258.

his honor the ancient pagan connotations of his name were no doubt quite clear for his countrymen. An inscription in the church of Saint Peter in Chains refers to him as "John named Mercurius".[78] Still more evident cases are reported for Scandinavia where names alluding to old Germanic deities were popular for quite some time after evangelization. According to Snorri Sturluson (d. 1241) it was a priest called Thormod (which probably means "the wrath of Thor") who in 1000 baptized the Icelanders.[79]

There are reasons to believe that in the early medieval West, especially among the Germanic peoples, bestowing upon a child a Christian name which would indeed become a name to be used in everyday life was a rather exceptional decision explained by exceptional circumstances. The above-mentioned Frankish prince Samson was born when his father, Chilperic, besieged in 575 in Tournai, was desperate and perhaps thought more of God and the saints than of his Merovingian lineage and its specific names. Another prince of the same dynasty to bear a biblical name was Daniel, son of Childeric II, was clearly meant to join the clergy and most of his life was indeed a monk. In order to be raised to the throne he had to take a new name, more fit for a Merovingian king; he is generally known as Chilperic II (715-721).[80] Another famous though somewhat ambiguous case is Paul the Deacon (d. 799). It is often said that as a layman he was called Warnefried but this assertion has no proof in the sources; this was the name of his father, as it is clearly stated in the "History of the Lombards",[81] and nothing indicates that this was also his own name. The fact that all of his relatives' names mentioned in the same passage are Germanic leaves place to the suggestion that the apostolic name was given to him when he became a deacon. However the choice of the name Paul, very rare in that period in the West but imbued with obvious and highly ambitious connotations, may point to another explanation which is at least just as plausible: that he received this name at baptism as a sign that he was designated from the beginning for an ecclesiastical career. It was believed that a name could seriously influence one's destiny, and perhaps this concerned "ecclesiastical names" in the first place. Thus, after the death of Bruno the Great (965), the younger brother of Otto I, both the archbishop of Cologne and the duke of Lorraine, the name Bruno became popular in those lands and was given to many boys intended by their parents to enter the holy orders.



A separate question — under which name (vernacular or baptismal) the person was known in everyday life. As far as surviving texts let us judge, Boniface of Mainz and Benedict of Aniane were called by those around them by their Christian names whereas Willibrord was known by his vernacular name. In this context the example of Bruno of Querfurt (d. 1009) presents special interest. He was canonized as Saint Boniface but went

78. Carl Maria Kaufmann, *Handbuch der Altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau, St. Louis, 1917. S. 383, Bild 224: "*salvo papa nostro Iohanne cognomento Mercurio*".

79. Saga Olafs Tryggvasonar, XCV. See also: *Erik Henrik Lind, Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*, Lundequist, Uppsala, Leipzig, 1905–1915.

80. *Liber historiae francorum*, cap. 52.

81. Paul Deacon, *Historia gentis Langobardorum*, IV.37 (39).

down in history as Bruno.[82] The fact that the future apostle of Prussia took the name of the apostle of Germany is quite obvious. But it was exactly the latter's fame which prohibited Bruno to secure for himself his new name so that even some hagiographical texts refer to as Saint Bruno. It happened of course that a cleric was mentioned in the sources sometimes by his vernacular name and sometimes by his ecclesiastical name. For example about 1100 in Langres a certain archdeacon appears alternatively as Guido and as Paganus.[83]

Be it as it may, an overwhelming majority of Western Christians of the early Middle Ages are known to us only by their worldly names. It must be stressed that at least sometimes this is hardly the result of the lack of sources. For example, we know a lot about such figures as Charles the Great, Louis the Pious and Charles the Bald or, say, Alfred the Great. Yet, no trace of a real Christian name for either of them, not even circumstantial evidence such as a preference for a certain cult. Quite surprisingly the sources of that period are usually tacit about the Christians names of the mentioned characters, even when telling about their baptism. Only their vernacular names are given. For example, when Clovis' wife Chrodehilda baptized their son she called him Chlodomer.[84] As Clovis was then still a heathen the initiative came from his wife, the daughter of the Burgundian king Chilperic and an ardent Christian. Was the boy given also a truly Christian name is not clear; perhaps she simply did not dare to give her son a name alien to her husband's family. Things haven't changed much in Carolingian times. Thus, Astronome tells us that when queen Judith gave birth to the future Charles the Bald, her husband Louis the Pious wished "at baptism to call him Charles".[85] Likewise, a few generations later Flodoard informs us that "the queen bore king Louis a son who was announced Charles".[86] Similar attitudes prevailed in other parts of Western Christendom. For example, speaking about Saint Adalbert of Prague (d. 997), a Czech by birth, Thietmar of Merseburg says that "at baptism he received the name Vojtéch".[87] It was

82. *Annales Quedlinburgenses*, a. 1009: "*Sanctus Bruno, qui cognominatur Bonifacius, archiepiscopus et monachus*"; Heinz Kauffmann, *Vita et passio Sancti Brunonis episcopi et martyris Querfordensis*, III, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Vol. XXX, Pars 2, p. 1361: "*Beatus itaque Bruno cui adaucto nomine vocabulum est Bonifatius*" (further on he is called either Bruno or Boniface). The *Passio* of Saint Adalbert (Capanarii Passio sancti Adalberti martyris Christi, 21 // MGH, Scriptores, Vol. IV, p. 591) and Thietmar of Merseburg (*Thietmar Merseburgensis.* Chronicon, VI.94) know him only as Bruno, the *Life* of Romuald in whose monastery he took the new name — only as Boniface (*Petrus Damianus.* Narratio ex vita Romualdi // AASS, Junii vol. III, p. 909-910).

83. Hubert Flammarion (ed.), *Cartulaire du chapitre cathédral de Langres,* Brepols, Turnhout, 2004, nº 22 (a. 1088-1098); nº 280 (a. 1125-1133); nº 118 (a. 1142). See notes on pages 143, 278.

84. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, II.29: "*Post hunc vero genuit alium filium quem baptizatum Chlodomerem vocavit*".

85. Astronomus, *Vita Hludowici, 37: "natus est filius ei ex Iudith regina, quem tempore baptismi Karolum vocitare placuit".*

86. Flodoardus Remensis, *Annales*, a. 945: "*Ludovico rege apud Rodomum agente regina filium peperit qui Carolus ad catechisandum vocatus est*". He refers to the younger son of Louis d'Outremer, known as Charles of Lorraine, — "the last Carolingian" who in 987 failed to maintain his rights to the French crown.

87. *Capanarius.* Passio sancti Adalberti..., 2: *puer... cui post in sancti baptismatis lavacro datum est nomen Woytech; Tietmar Merseburgensis.* Chronicon, IV.28 (19): *Adalbertus Boemiorum episcopus qui nomen quod Woytech sonat in baptismate aliud in confirmacione percepit ab archiepiscopo Parthenopolitano* (i. e. from Adalbert of Magdeburg — I.F.).

a pagan Slavic name (a short form of Wojcieslaw — "warrior" and "glory") which the future saint decided to change in honor of his tutor, archbishop Adalbert of Magdeburg. It's quite obvious that in Spain which, with the exception of Catalonia, constituted in the early Middle Ages a world largely apart from the rest of Europe it were also vernacular names but not only of Germanic but also of Iberic origin (Aznar, Bermudo, Fruela, Jiménez, etc.) which served usually as baptismal names.[88]

Similarly, Western accounts about the baptism of adult heathens are usually void of any reference to the baptismal name. For example, Gregory of Tours doesn't say a word about the Christian name of Clovis,[89] Bede — about the Christian name of Aethelbert of Kent or of Edwin of Northumbria or of any other Anglo-Saxon. The most famous story of converting a pagan to Christianity which took place in the reign of Charles the Great, the case of the noble Saxon Widukind, also doesn't mention that a change of name took place; this fact is especially significant because it is well described in sources.[90] Likewise, in the beginning of the 12th c., Gallus Anonymus doesn't mention the baptismal name of Miezko, the first Christian ruler of Poland (though he had one), same as his contemporary, Cosmas of Prague — the baptismal name of the first Christian Czech prince Bořivoj nor that of his successors. However the picture is more contradictory that it may seem at first glance. When just a few years after the conversion of Widukind two Avarian kahans accepted Christianity, one of them was given the name Abraham, another that of Theodore.[91]

Apparently no general rule existed. If some logic to this behalf is perceptible, it is connected with the region where the event took place. At least Northern and Central Europe at the end of the 1st millennium supply us with a number of facts confirming that together with baptism people received truly Christian names. The case of the Hungarian king Vajk ("heroe", "leader") who at baptism, some time before 1000, was called Stephen, in Hungarian pronunciation — István,[92] is probably the most notorious. The Polish king Miezsko II (d. in 1034) and his maternal nephew, Cnut the Great, king

88. See: Pascual Martinez Sopena (coord.), *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos del siglo ix al xiii*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995.

89. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, II.31; X.28. Cf. VI.27; Michel Rouche, *Clovis*, Fayard, Paris, 1996, p. 262 sqq.

90. See for example: *Annales Mosellani*, a. 785: "*Widuchind tot malorum auctor ac perfidies incentor venit cum sociis suis ad Attinacho palacio, et ibidem baptizatus est, et domnus rex suscepit eum a fonte ac donis magnificis honoravit*". Similar wording is used to describe the conversion of the Danish king Harold which didn't have long lasting consequences for Denmark; no Christian name is either mentioned. See: *Annales regni francorum*, a. 826.

91. *Annales Regni Francorum*, a. 805: "*capcanus, princeps Hunorum... erat enim capcanus christianus nomine Theodorus*"*; Annales Sancti Emmerami maiores, a. 805: "Abraham cagonus baptizatus est*". The choice of names is quite unusual and perhaps points to Eastern Christian influence. Walter Pohl, "Die Namengebung bei den Awaren", Dieter Geuenich, Wolfgang Haubrichs, Jörg Jarnut (eds.), *Nomen et gens...*, S. 84-93.

92. Thietmar Merseburgensis, *Chronicon*, IV.59: *"Imperatoris autem predicti gratia et hortatu gener Henrici, ducis Bawariorum, Waic in regno suo episcopales cathedras faciens, coronam et benediccionem accepit"*; Ademarus Cabannensis, *Chronicon, III.31: "regem Ungrie baptizavit qui vocabatur Gouz et mutato nomine in baptismo Stephanum vocavit, quem Oto imperator in natali protomartiris Stephani a baptismate excepit"; Radulphus Glaber, Historiarum libri quinque, III.1: "Ungrorum gens... quorum regi, Stephano ex baptismate vocato..."*

of Denmark, Norway and England (d. 1035), both named at baptism in honor of Saint Lambert of Liège (d. c. 705),[93] may serve as other good examples. The first was known mainly by his Christian name whereas the two latter — by their pagan names. This however was a purely individual and not a national difference: among the heirs and descendents of both Miezsko and István some were remembered by their pagan names (Boleslaw, Casimir, Wladislaw, Zbigniew; Álmos, Béla, Géza), others by their Christian names in their local forms (Leszek; Andras, Imre, Laszlo). As it was demonstrated earlier, in this part of Europe a ruler was sometimes called simultaneously by both a Christian and a pagan name: Anund Iacob in Sweden, Aba Shamuel in Hungary, Wladislaw Herman in Poland, Demetrius Zvonimir in Croatia... So much said we should not overlook the fact that many baptized Slavs or Scandinavians of this period are known to us only by their pagan names. Saint Václav of Czechia and Saint Olaf of Norway come to the mind in this context.

It should not surprise us of course that adult pagans in the early medieval West were occasionally renamed at baptism. Oddly, the new name often enough was also pagan. For example, Gregory of Tours mentions a certain Waldo of Bordeaux, a deacon, "who, by the way, in baptism was also called Bertramn".[94] The fact that Waldo was baptized under another pagan name[95] is registered by chance, only because a certain bishop Bertramn is mentioned in the same passage. But what urged the priest who baptized him to give him another pagan name, is only to be guessed. Whatever be the answer this approach to name-giving was quite alive and acceptable even five centuries later. For example, an 11th century *Vita* of Marius of Mauriac, a 6th century saint from Auvergne, which contains three more or less similar passages about baptizing pagans, makes it clear that baptism involved a change of name. Surprisingly it was not a Christian name which was given but simply a new name, in fact a Germanic name instead of a Roman or even of a biblical name.[96]

Indeed, the most striking fact is that in the West a heathen was often given at baptism another pagan name. Thus, when in 878 Alfred the Great baptized the Dane Gutrumn, he chose to call him Aethelstan — no doubt, in memory of his elder brother

93. Gertrud Thoma, *Namensänderung in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa*, Münchener historische Studien Kalmünz, 1985. S 36-39, 45-48; Федор Борисович Успенский, "Крестильное имя Кнута Великого и пенни короля Этельреда II с изображением Agnus Dei", *Одиссей*, (2004), с. 285-286. Cnut's baptismal name is mentioned by Adam of Bremen. See: Adam Bremensis, *Scholia*, XXXVII: "*Chnut filius Suein regis abiecto nomine gentilitatis in baptismo Lambertus nomen accepit*".

94. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, VIII.22: *Waldonem diaconem qui et ipse in baptismo Berthchramnus vocitatus est...*

95. Saint Bertramn was an 8th century Mercian king.

96. *Vita Marii* (AASS, Junii, t. II), 11: "*Quem vir beatus fidei Christianae regulis diligenter instructum, ac deinde baptismate sacro sanctificatum, jussit ut diceretur vocabulo Bernardus qui prius appellabatur Ermonius*"; 12: "*Christianitatis insignia non minus vita quam credulitate praeferret: qui cum antea esset Salaman nuncupatus a sancto vocatus est in baptismo Barnerus*"; 14: "*Vir quidam nomine Stennonius... Tum gesti miraculi locutioni Teutonicae assuetum imposuit illi vocabulum videlicet Hilpericum ; fortassis ut et ignoto in illo ante vigori corpore restituto, et noto cunctis nomine immutatores posset utcumque celari...*"

deceased in 851.[97] In 911, in France, another Scandinavian, Hrollo alias Rollo, was called at baptism Robert; this was the name of his godfather, the future French king Robert I (922-923).[98] In 974 the son of the Danish king Harald the Bluetooth, Swein, was baptized as Otto — obviously in honor of the German king and emperor Otto II (973-983) who became his godfather.[99] In all three cases the new name was chosen by the godfather or at least with his active involvement.[100] In all three cases heathen Scandinavians were baptized under pagan names which, however, were already in use among Christians.[101] When later on Scandinavians themselves acted as baptizers, they also often followed this tradition. Thus, when the Norse king Olaf Tryggvason (d. c. 1000) baptized his hostage, the son of jarl Sigurðr, the boy known as Huelpr or Hund, i. e. Puppy, received the name Hlaudvir, common to his family; this was the name of his paternal grandfather.[102]

In fact all sort of names soon became possible. In Southern Gaul as well as in Catalonia official documentation preserved personal names derived from place-names, for example Barcelonus, Narbona, Nemausus (i. e. Nîmes) or the names of its inhabitants such as Avinionus or Tolosanus.[103] And why not, one may ask, if the Church accepted

97. It should be noted that in the story of Gutrumn's baptism itself not a word is said about his new name; it is mentioned in connection with his death in 890. See: *Anglo-Saxon Chronicle, D,* a. 890: *7 "Guðrum se norðerna cyning forðferde, 7 þæs fulluhtnama wæs Æþelstan, se wæs ælfredes cyninges godsunu".*

98. Dudone Sancti Quintini, *De moribus et gestis primorum Normanniae ducum*, II.13: "*duxque francorum Rotbertus de fonte salvatoris eum suscepit, nomenque suum ei imposuit magnisque muneribus et donis honorifice ditavit. Rotbertus autem, qui et Rollo, comites suos et milites omnemque manum exercitus sui baptizari fecit...*"; III.16: "*Rollo qui et Robertus...*". He was remembered as Rollo but at least one document, dated to the time of his grandson, duke Richard I (942-996), speaks of him as Robert. See: Pierre Bauduin, *La première Normandie (x-xi siècles)*, Presses universitaires de Caen, Caen, 2004, p. 134.

99. Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, II.3: "Nec mora baptizatus est ipse Haroldus cum uxore Gunhild et filio parvulo, quem rex noster a sacro fonte susceptum Sueinotto vocavit";* Saga Ólafs Tryggvasonar // Heimskringla eða Sögur Noregs konnunga Snorra Sturlusonar. Utg. W. Schultz. Uppsala, 1870, XXVIII: *Svá segia menn, at Otta keisari gerði guðsifjar við Svein, son Haralds konnungs, ok gaf honum nafn sitt, ok var hann svá skirðr, at hann hét Otta Sveinn.*

100. It has been argued that the normal procedure was to be given the name of one's godfather but this is no doubt an exaggeration. There are reasons to believe that the leading role belonged, after all, to the native father. The following passage from Dhuoda's manual may serve as proof. While instructing her elder son to take care of the younger, born recently, she mentions *chemin faisant* that she still doesn't know the name he is to get at baptism because — as they are both aware — her husband is presently far away from home, and that, for reasons of safety, the child had been also drawn away to another place. See: Dhuoda, *Liber manualis*, I.7: "*fratrem tuum parvulum, cuius modo inscia sum nominis, cum baptismatis in Christo acceperit gratiam...*" This passage also shows that, despite ecclesiastical rules, children were not necessarily baptized on one of the first days (usually ninth) following birth.

101. The name Robert became truly Christian after the canonization in 1070 of Robert, the abbot of Chaise-Dieu (d. in 1068); the name Otto — after the canonization in 1189 of Otto, bishop of Bamberg (d. in 1139). As far as I know no Aethelstan was ever declared a saint.

102. Федор Борисович Успенский, Имя и власть. Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001, с. 115.

103. José Rius Serra (ed.), *Cartulario de Sant Cugat del Vallés,* vol. I, CSIC, Barcelona, 1945, nº 5 (a. 912): *"S[ignum]* Barcelonus"; *Archives* Départementales Pyrenées-Orientales (a partir d'ara ADPO), 12 J 25, p. 13 (a. 898): *"ego Gualafonsus et uxor mea Narbona";* Eugène Germer-Durand (eds.), *Cartulaire du chapitre...*, nº 30 (a. 927); *Manteyer G. de.* Les chartes du pays d'Avignon (439-1040). Mâcon, 1914-1939, № 58 (a. 968-970); Célestin Douais, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Sernin de Toulouse (844-1200),* A. Chauvin et fils, Paris-Toulouse, 1887, nº 442 (a. 1154): *"Petrus Gastoni et Tolosanus, eius filius".*

Roman and Francis as Christian names? In the same region female names are registered which reproduce the names of patrimonial castles and incipient family names.[104] King Amalric II of Jerusalem had a daughter named Burgundia (or Bourgogne) born about 1176 and married eventually to Raymond VI of Toulouse. We find in the charters names formed from the words signifying social status: *Cavallarius*,[105] *Vassalus*,[106] etc. No matter how odd from the semantic point of view may the medieval names of Eastern or Southern Slavs seem, such names (and not sobriquets) were hardly possible in their world, at least as official names. Still more important, once accepting Christianity in its Orthodox version, they rather quickly took Christian names as meaningful and more and more to be used in public.

5. East and West: reasons of different approaches to the Christian name

How can we explain this striking difference of perception of what a Christian name is, between the Orthodox and the Catholics? This question is very poorly studied, perhaps because the difference, known and commented in the Middle Ages, is hardly ever mentioned by contemporary scholars who usually seem to ignore the very fact of this difference, still less to have contemplated on its reasons. It appears that in medieval Rus, probably because paganism was not yet totally overcome in the land, the clergy — both the Greek bishops serving there and the Russian clerics — were more attentive to this issue than in the Byzantine empire itself. In the frame of the anti-Latin polemic uncoiled immediately after 1054 by the Greek metropolitans of Kiev Ephraim, George, Nicephorus, also by the Russian hegumen Theodosius, the Catholics were blamed for naming the newborn Christians not in honor of a saint but as "the parents choose" (Theodosius). It was stressed that the "Latins" give the baptized the names of "lions, wolves, leopards, foxes and even more shameful" ones (Ephraim, repeated by Nicephorus).[107] This was regarded as a deviation from the ancient rite — without any attempt to explain this deviation. As to the Catholic authors, to my knowledge, they never retorted this accusation nor in some other way defended the Western way of name-giving. The medieval

104. ADPO *Hérault*, 1 Mi 6, *Cartulaire des Trencavel*, nº 424 (a. 1152): "*Giraldus filius dominae Trencavele*"; ADPO *Hérault*, 9 H 37, 38, *Cartulaire de Valmagne*, nº 420 (a. 1148): "*ego Trencavella, filia Cecilie Biterrensis vicecomitisse et ego Geraldus filius ejusdem Trencavelle...*" (I owe this reference to Henri Barthès who is working on the edition of this cartulary which till recently was in a private collection and practically inaccessible to scholars). However in the Francisco Miquel Rossell, *Liber Feudorum Maior*, CSIC, Barcelona, 1945), nº 786 (a. 1110) she's referred to as Ermengarde. Claude Duhamel-Amado, *Genèse des lignages méridionaux*, t. I, Méridiennes, Toulouse, 2001, p. 287.

105. Henry Doniol (ed.), *Cartulaire de Brioude...*, nº 142 (a. 887-911), nº 103 (a. 912), nº 100 (a. 916), etc...

106. *Vita Segolenae*, 29: "*puer nomine Vassus*"; Claude Devic, Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale...*, t. 2, Preuves, nº 129 (a. 977); Benjamin Guérard (ed.), *Cartulaire de l'abbaye Saint-Victor de Marseille*, Typographie de Ch. Lahure, Paris, 1857, nº 166 (a. 1044): "*Vasso*"; 1100 (a. 1113): "*Bonus Vassalus monachus scripsit...*", etc.

107. *Чичуров И.С.* Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (середина XI — начало XII в.) // Russia Medievalis, 1997. T. IX. 1. S. 48, 52. *Čičurov I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Fontes Minores. Frankfurt-am-Main, 1998. Bd 10. S. 319-356; Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI-XIV вв. М., 1996, с. 81-88.

onomastic material is of course abundant but very few comments and explanations on the part of the writers of that period are available.

Trying to solve this mystery we should focus on the fact that it was not uncommon for the medieval person to have more than one name and that each of these names was intended for use in different circumstances. A change of name seems to have occurred more often than in our days and due to other incentives; be it as it may these changes contributed significantly to this phenomenon. However studying double (triple, etc.) names and departing from them in our speculations we must be aware of quite a few traps set by the sources for the researcher.

6. Medieval double names: cases to be dismissed

To start with a double name is not exceptionally a creation of a much later tradition and even of Modern age historiography. Such for example is the case of Odo (alias Eudes) Henry, Hugh Capet's youngest brother and the duke of Burgundy (965-1002). In his youth he was a cleric and was called Odo[108] but after the death of his elder brother, duke Otto (956-965), Burgundian counts proclaimed him duke and he was henceforth known as Henry.[109] Odo was of course a family name of the Robertines but in this case they were eager to emphasize their kinship with the Saxonian dynasty. After all, the mother of both Burgundian dukes was Hadwige, sister of Otto the Great and daughter of Henry the Fowler. And we have here a case not of a double name but a change of a name conditioned by political considerations. Raoul Glaber knows the second duke only as Henry. Under this name he is mentioned in contemporary charters, for example in those of Cluny.[110] To my knowledge, not one contemporary source calls him Odo Henry so this double name is a construction of genealogists and historians of later times. This case has a clear parallel in Russian medieval history. If some old time historians are to be believed Vsevolod, the elder son of Mstislav the Great (d. 1138) and the last real prince of Novgorod prior to the proclamation of the city-republic, was actually called Vsevolod Gavriil. He was indeed baptized by the name of the Archangel but no contemporary source mentions him under this double name which appears for the first time in some hagiographic texts of the 14th c. It seems that only among the Southern Slavs (Croatians, Bosnians, Serbians, Bulgarians), and for reasons still to be examined, that combinations of a baptismal and a vernacular name were used as official double names which are registered in different contemporary sources.[111] The names of the Bulgarian kings Gavriil Radomir (d. 1015) and Ivan Vladislav (d. 1018) or of the above-mentioned Demetrius

108. Flodoardus Remensis, *Annales*, a. 965: *"Otto filius Hugonis qui Burgundiae praeerat obit et rectores ejusdem [terrae] ad Hugonem et Odonem clericum fratres ipsius sese convertunt"*.

109. Andrew W. Lewis, *Le sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, X-XIV siècle*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, Paris, 1986, p. 32-36; Yves Sassier, *Hugues Capet. Naissance d'une dynastie*, Fayard, Paris, 1987, p. 135-149.

110. Radulphus Glaber, *Historiarum libri quinque*, II.1; II.8; III.9; Auguste Bernard; Alexandre Bruel (eds.), *Recueil des chartes...*, nº 1957 (a. 993-994); nº 2484 (a. 999); nº 2800 (ca. 996-1002); nº 2736 (ca. 1023-1026); nº 2888 (a. 1032-1039); nº 3341 (ca. 1050).

111. История на България. Т. 3. Втора Българска държава. София, 1982. С. 424.

Zvonimir of Croatia (d. 1089) serve as early examples. Serbian rulers of the Nemanich family (few Serbian names of the preceding period are known) practiced a combination of the same name, Stephen, with vernacular names of different origin: Stephen Radoslav (d. 1233), Stephen Vladislav (d. 1243), Stephen Urosh (d. 1276), etc.

Sometimes a double name was the consequence of being born from parents of different ethnic origin. For example, king Aldfrith of Northumbria (685-705), son of king Oswiu and a noble Irish woman called Fina, was known in Ireland as Fina Flann mac Ossu.[112] This name is interpreted more than in one way but most probably means: Flann, son of Fina, son of Oswiu, so that we have here a rare combination of a metronymic and a patronymic. By the way the name Flann was often regarded as the Irish equivalent of the Christian name Florentius. Similar attitudes prevailed at the opposite end of Europe. Thus, the elder son of Vladimir Monomach of Kiev and Gita, the daughter of Harold, the last king of the Anglo-Saxons, the great prince Mstislav (d. 1132), his name meaning "vengeance and glory", baptized as Theodore, figures in Scandinavian and Germans texts as Harald. Likewise, according to a late source, his nephew Andrei Bogoliubskiy, prince of Vladimir (d. 1174), also had a pagan Turkish name Kitay inherited from his mother, a Cuman.[113]

Double names of this sort are quite often attested in contact zones, for example on the borders of the Germanic and the Celtic worlds. Thus, according to one of the readings of the "Annals of Ulster" for 731, king Ceolwulf of Northumbria (729-737) was known in Ireland as Eochaid.[114] Nothing is known about his Irish roots but his Irish name was a royal one and in no way was a calque of his English name for it's derived from the world "horse" and not "wolf". Another example of the kind we find in Cornwall of the second half of the 10th c., where a certain bishop Comoere, alias Wulfsige, whose ethnicity is unfortunately unknown, was active.[115] Similar cases are registered among the Western Slavs, the name of the Czech king Přemysl Otakar I (d. 1230) whose mother was from Thuringia, is a good example.[116]

112. Colin Ireland, "Aldfrith of Northumbria and the Irish genealogies", *Celtica*, 22, (Dublin, 1991), p. 64-78, in particular p. 69, with a reference to: Annals of Tigernach за 705 г.: "*Altfrith mac Ossa .i. Flann Fína la Gaedhelu, ecnaidh, rex Saxonum*", and another to: Michael A. O'Brien, *Corpus genealogiarum Hiberniae*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1962. Vol, p. 135: "*Fīna, māthair īside Flaind Fīna meic Ossu Regis* Saxonum".

113. Татьяна Н. Джаксон, *Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI-середина XIII в.)*, М., 2000, с. 176; *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях..., с. 585-590; *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Выбор имени..., с. 473-474.

114. David P. Kirby, "King Ceolwulf of Northumbria and the *Historia Ecclesiastica*", *Studia Celtica*, 14-15, (Cardiff, 1979-1980), p. 168-173.

115. He is mentioned in the manumissions preserved on the margins of the so called "Bodmin Gospel". In some of them he appears as Wulfsige, in others as Comoere, and only the context permits to establish that it's the same person. See: Picken W.M.M. "Bishop Wulfsige Comoere: an unrecognized 10th-century gloss in the Bodmin Gospels" Picken W.M.M *(ed.), A Medieval Cornish Miscellany*, Chichester, 2000, p. 28-33.

116. Antoni Barciak, "Przemysł czy Otokar? Z problematyki funkcjonowania dwóch imion władców czeskich w XIII wieku (Przemysł Otokar I)", Jerzy Wyrozumski, Waldemar Bukowski (ed.), *Cracovia - Polonia - Europa. Studia z dziejów średniowiecza ofiarowane Jerzemu Wyrozumskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Uniwersytet Jagielloński. Instytut Historii, Kraków, 1995, s. 419 - 425.

Many other cases of fascinating double names should be dismissed as irrelevant for our present cause. Such are of course the names of people who took the cloak, even-though they are sometimes (as in the case of Vojtéch Adalbert of Prague) quite revealing and confirm that in the West even a name received at confirmation may have been vernacular and not Christian. Such are also the combinations of official names and nicknames (including children's nicknames)[117] or sobriquets of some sort among which we occasionally find a normal name. This is for example the case of the famous bishop Adalberon of Laon (d. 1031). Richer of Reims whose evidence is in this case especially valuable, calls him exclusively Adalberon.[118] Another contemporary, Gerbert of Aurillac (pope Sylvester II) usually also calls him by this name but once when his treason became evident referred to him as Azolino.[119] This second name, employed in a clearly deteriorative sense, is probably an indication to the bishop's origins: his grandfather, the count of Bidgau, was called Gozlin. His descendants held in their hands the main ecclesiastical sees of Lorraine and Champagne: the archbishoprics of Reims and Trier, the bishoprics of Laon, Metz and Verdun (curiously, all prelates belonging to this family were called Adalberon);[120] Gerbert was apparently displeased with this state of affairs. Perhaps following his lead many French authors of the next generations often refer to Adalberon of Laon as Ascelinus.[121] It is not by chance that the traitor from the "Crowning of Louis" who attempted to seize the crown putting aside Louis the Pious is called Ascelin.[122]

When studying medieval baptismal names and their coexistence with pagan and other family names we should avert ourselves also from some other cases of double names which have only indirect relation to the problem. Combinations of a personal name with a patronymic, i. e. father's name combined with the words "son" or "daughter" or followed by a special suffix, should be mentioned in this line. Patronymics are especially characteristic of Celts, Scandinavians and the Eastern Slavs but were not unknown elsewhere, for example in Spain and the French Midi. In this region, unlike the North and the East of Europe, it's not always easy to distinguish the patronymic from a personal name. Father's name ought to be put in the genitive but often enough we find it in the nominative. Let us say, instead of Bernardus Raymundi it is not uncommon

117. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, IV.26: *"indicans Cymulum — sic enim vocitare consueverant Emerium in infantia sua"; Vita Rusticulae*, 1, Bruno Krusch, (ed), Monumenta Germaniae Historica, SSRM. T. 4, p. 337: *"Quam genetrix ad sacri baptismatis undam Christo obtulit sanciendam eamque in regenerationis fonte ex suo genere Rusticulam; ab omni vero domus familia Marcia nuncupabatur"*.

118. Richerius Senoniensis, *Historiarum libri quattuor*, III.22, 26, 30, 57, 91; IV.2, 6, 24, 102, 104; Dudone Sancti Quintini, *De moribus et gestis...*

119. *Lettres de Gerbert (983-997)*, Julien Havet (ed.), A. Picard, Paris, 1889. Annexe, nº 5: "*Silvester episcopus, servus servorum Dei, Azolino Laudunensi*".

120. Régine Le Jan, *Famille et pouvoir...*, p. 217, 418, 456.

121. Guibertus Novigentinus, *De vita sua*, III.1: "*Ascelinus qui etiam Adalbero vocatur*"; Ademarus Cabannensis, *Chronicon*, III.30: "*Ascelenus*".

122. Ernest Langlois (ed.), *Le Couronnement de Louis, chanson de geste du xii siècle*, H. Champion, Paris, 1888. Ch. XLIII et sqq.

to encounter in a charter Bernardus Raymundus.[123] The problem is further complicated by the fact that in the lists of witnesses (which attest for a significant portion of our anthroponomical data) as well as in some other typical situations both the first and the second names are often mentioned in the genitive.[124] On the contrary, cases are known when the second name is in the genitive but in fact is not a patronymic but rather a prototype of the family name. This group of problems is well studied on the material of Languedoc.[125] A significant amount of comparable data has been accumulated concerning Catalonia, Gascony, Navarra, Provence[126] which permits to speak about more or less common trends of development of personal names in South-Western Europe. Here double names of this sort (both elements put in the nominative) became so normal that gave life to a peculiar custom, attested best in Catalonia, of altering the place of these elements in the names of twins. The case of the two Catalan princes — Ramon Berenger and Berenger Ramon (born. c. 1053) is the most notorious. In other countries at that time double names were not very common but they are attested for nonetheless, for example in Northern France.[127]

7. Changing one's name: a new name or two names?

Closely related to the problem of double and multiple names is the issue of changing one's name as a result of coming to live in another land or the acceptance of a new faith or adaptation into another family (real or virtual) or out of reverence for a certain cult or admiration for a certain person or even someone's fancy.[128] This question has been well studied in the already cited book of G. Thoma who however, in my opinion, did not pay due attention to the religious aspect of the problem. To be fare quite a few famous cases of changing one's name in the Middle ages were not at all connected with religion.

123. See for example: Paul Alaus, Léon Cassan, Édouard Jean Marie Meynia (eds.), *Cartulaire de Gellone*, imprimeur de la Société archéologique, Montpellier, 1898. nº 295 (a. 1085): *"pro decem solidis quos habuit Pontius Arnaldus necne propter quinque solidos quos habuit Pontius Aremandi"*.

124. Paul Alaus, Léon Cassan, Édouard Jean Marie Meynia (eds.), *Cartulaire...*, nº 310 (a. 1097). *"omnem honorem Fontis Marci qui... postea fuit Rostagni Ugonis : in presentia bonorum virorum Petri Bernardi de Montaniaco et Raymundi Geraldi de Fontes..."*

125. Claude Duhamel-Amado, *Genèse des lignages...*, t. I, p. 281 sqq.; Patrice Beck, Monique Bourin, Pascal Chareille, "Nommer au Moyen Age: du surnom au patronyme" Guy Brunet (ed.), *Le Patronyme. Histoire, anthropologie, société*, Paris, 2001, p. 13-38.

126. Régis Le Saulnier de Saint-Jouan, *Le nom de famille en Béarn et ses origines,* d'Artrey. Paris, 1966; Michel Zimmermann, "Les débuts de la "révolution anthroponymique" en Catalogne (x-xii siècles)", *Annales du Midi: revue de la France méridionale*, 189-190, (1990), p. 289-308; Benoit Cursente, "Etude sur l'évolution des formes anthroponymiques dans les cartulaires du chapitre métropolitain de Sainte Marie d'Auch (xi-xiii siècles)", Monique Bourin, Pascal Chareille, (eds), *Genèse médiévale...*, t. I, p. 143-178; Jose Ángel Garcia de Cortazar, "Antroponimia en Navarra y Rioja en los siglos x a xii", Pascual Martinez Sopena (coord.), *Antroponimia y sociedad...*, p. 283-296; Florian Mazel, "Noms propres, dévolution du nom et dévolution du pouvoir dans l'aristocratie provençale (milieu x - fin xii siècle)", *Provence historique*, 85 (Marsella, 2003), p. 131-174.

127. See: Monique Bourin, Pascal Chareille (eds.), *Genèse médiévale...*; George Beech, Monique Bourin, Pascal Chareille (eds.), *Personal Names Studies of Medieval Europe: Social Identity and Family Structures*, SMC XLIII, Kalamazoo, 2002.

128. For example, Frederic II Hohenstaufen married two Isabels (daughters of, respectfully, Jean de Brienne, the Latin emperor of Constantinople, and of John Lackland) and had them both renamed Elisabeth!

Rather often it had to do with dynastic considerations. A famous example is the adoption of Grimoald, son of the Pippinide *maiordomus* of Austrasia, also called Grimoald, imposed on the Merovingian king Sigebert III (d. 656). The younger Grimoald took at this moment the name Childebert — a family name of the Merovingians — the right thing to do no doubt but a step which did not help him to retain the throne.[129] Several decades later another somersault of Frankish political history confirmed the importance of dynastic names for the succession to the throne. Let me remind that in 715 in order to ascend to the throne of Neustria, some time later also to that of Austrasia, the son of king Childeric II called Daniel had to take a new name, more appropriate for a long-haired king — Chilperic. In the case of Grimoald-Childebert we have a poorly masked attempt of usurping both the throne and the throne name. Undisguised usurpation of power was quite often also accompanied by bestowing on oneself a "royal" name. This is especially characteristic of medieval Scandinavia where a change of the name for a more prestigious, dynastic name (for example Magnus) happened rather often with the aim of vindicating better one's claim to the throne.[130]

Recent studies of the early medieval elites, notably by R. Le Jan, have shown that name-giving was an important political instrument in the consolidation of the ruling clans and their eventual transformation into feudal lineages. Furthermore, a thoughtful name-giving policy helped the lord to adjust his relations with the vassals and his entourage in general. Baptizing the children of his peers and still more of his subordinates and participating in giving them a proper name he could, to some extent, assert his position in society and enlarge his clientele. In most cases we can learn about this only by analyzing the name-stock of the lineages and of their dependents. The monumental book by Cl. Duhamel-Amado, cited above, on the formation of aristocracy in central Languedoc furnishes a lot of material to prove this point. Acting as God-father to a foreign prince, especially to a baptized pagan prince, and accepting him in a virtual way into one's family, as it happened with Gutrumn-Aethelstan, Hrollo-Robert, Svein-Otto in the West, Boris-Michael and Vladimir-Basil in the East had a hidden motive of more or less the same sort, though of course the tangible political consequences of such acts should not be overestimated. This aspect has been well studied by A. Angenendt.[131]

In some cases the change of name was caused by the change of social status. Thus when in 956 the Byzantine emperor Roman II chose as his second wife a certain Anastasia, daughter of a tavern keeper, she was given a new name — Theophano. This case is especially interesting because Anastasia was a perfectly Orthodox name quite

129. This story is well known from textbooks but sources are rather vague about what actually happened. The most detailed account is probably to be found in the 43rd chapter of *Liber historiae Francorum* which however doesn't mention the names involved. The change of the name by Grimoald the Younger is not confirmed by one particular text but is rather deduced from the confrontation of several sources. See: Gertrud Thoma, *Namensänderung in Herrscherfamilien...*, 134-137.

130. Федор Борисович Успенский, *Имя и власть...*

131. *Arnold Angenendt*, "Taufe und Politik im frühen Mittelalter", *Frühmittelalterliche Studien*, 7 (Münster, 1973), 143-168.

common among the Greeks; her new name may be regarded as dynastic but perhaps it would be more correct to say that it was simply a new name which signified a social rebirth. A similar event took place in early Capetian France. When the future king Robert II married Rosala, the daughter of Berenger II of Italy and the widow of Arnulf II of Flanders she assumed the name Susanna.[132] The meaning of this renaming is not quite clear. The name Rosa is known since Roman times, it was born by three saints of the III and IV centuries, and this had some consequences for the early medieval Italian anthroponymics. The name Rosala however is not attested otherwise in the sources; perhaps it was simply a diminutive form of Rose. As for the name Susanna it was not unknown in Gaul; it was used now and then in Frankish noble families though not in the family of Robertines, and did not belong to the group of popular or prestigious.[133] Probably the name Rosala seemed inappropriate for a queen whereas Susanna was at least a biblical name. These names were not fashionable at the time (it were the Germanic names which prevailed: Adelaide, Ermengarde, Giselle, Matilde...) but they were not exceptional; let me remind that Charles the Bold's mother was called Judith. I would also not exclude a biblical allusion relevant as regards to a widow who hurried to remarry soon after the death of her husband: the biblical Susanna (Dan. 13), as we know, was a slandered but acquitted righteous wife. Of course, this is only a suggestion.

A change of name was sometimes caused by other political considerations. One of the most striking cases relates to the family of Charles the Great. In 781 his third son Carloman was renamed Pepin and under this name was proclaimed, despite his tender age, the king of Italy. It's interesting to note that an intelligible account of this event is to be found only in one of the many chronographic texts of this time — in the *Annales Mosellani*,[134] also in a poetical text by Gotschalk,[135] whereas, for example, *Annalles Fuldenses* tell us that in that year "Charles' son Pippin was baptized in Rome by Adrian the pontific"[136] which is after all rather strange for a boy of four years old! The underlying reason for this event has been interpreted in different ways and it seems that it was the result of a combination of two political actions: the discharge of Pippin the Hunchback, Charlesmagne's elder son, from inheriting the throne (780) and the search for an optimal name for the future king of Italy. The name Carloman, born by the late

132. Vita Bertulfi abbatis Renticensis // Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, T. III. Pars 1. Venezia, 1723, p. 52: "*Hic enim est qui postea prolixae barbae dictus est Balduinus, cuius mater Rozala filia fuit Berengarii regis Italiae, quae post mortem Arnulfi principis Roberto regi Francorum nuppsit et Susanna dicts, mutato nomine*". Richer (Richerius Senoniensis, *Historiarum libri quattuor*, IV.87) knows her only as Susanna. Régine Le Jan, *Famille et pouvoir...*, p. 326, 377.

133. Marie-Thérèse Morlet, *Les noms des personnes...*, vol. II, p. 98-99, 109; Giulio Savio, *Monumenta Onomastica Romana Medii Aevi (x-xii sec.)*, Berolini, Roma, 1999. vol. IV, p. 724-729, 1055-1056.

134. *Annales Mosellani*, a. 781: "*perrexit rex Karolus Romam et baptizatus est ibi filius ejus, qui vocabatur Karlomannus, quem Adrianus papa mutato nomine vocavit Pippinum et unxit in regem super Italiam...*"

135. Ernst Dummler (ed.), *Poetae latinae medii aevi. Godescalcus*, Monumenta Germaniae Historica, Berolini, 1881. vol. I, p. 95, l. 23-28: "*Praesulis officio tum Adrianus functus in arvis / Culmen apostolicum Romana rexit in urbe. / Principis hic Caroli claris natalibus ortam, Carlmannum sobolem, mutato nomine Pippin / Fonte renascentem et sacro baptismate lotum / Extulit albatum sacratis conparetur undis*".

136. *Annales Fuldenses*, a. 781: "*Pippinus filius Karoli Romae baptizatur ab Adriano pontifice*". A similar report is found in the *Annales Regni Francorum*..

brother and co-ruler of Charlemagne, apparently was regarded as bringing bad luck; in Italy, at least in Rome, it brought about undesirable associations because by chance the unfortunate king Carloman (d. 771) chose to be an ally of the Lombards — traditional foes of the Papacy. The name Pippin, on the contrary, reminded of Charlemagne's father — Pippin the Short who protected the Papacy from Lombards and handed over the central regions of Italy to the Holy See.[137]

Another widespread case of changing one's name was connected with moving to another country. Of course, abroad the person's name usually got twisted, even distorted beyond recognition. This affected even some names of all-Christian saints. It's not easy, after all, to discern in the Irish name Dermot the biblical name Jeremy or in the Hungarian name László — the name Basil; the transformation of Jacob into James also comes as a surprise to many foreigners. But we also know that not exceptionally abroad one received a totally different name. The testimony of the Anglo-Saxon Orderic who in Normandy was called Vitalis is revealing; true, the change of name occurred when he became a monk but not because it was a part of the rite but because, as he explains, his English name "appeared too coarse to the Normans".[138] By the way, judging from his voluminous text, both he and those around him, called him exclusively Vitalis, so the double name Orderic Vitalis under which he is known today is again a scholarly construction of later times.

Quite a few medieval princesses who left their country to be wedded in a foreign land also had to change their names — due to a local practice of giving a foreigner a dynastic or simply a culturally more acceptable name. The history of Western Europe offers many examples of renaming which have nothing to do with a change of confession. Here are some of the most noteworthy.

Having in 1002 married the English king Aethelred the Unready (978-1016), Emma, daughter of Richard I of Normandy, received a popular Anglo-Saxon name Aelfgifu.[139] It was considered a royal name: three English queens — the wives of king Edmund (939-946), king Edwig (955-959) and the first wife of king Aethelred himself.

137. Peter Classen, "Karl der Grosse und die Thronfolge im Frankreich", Josef Fleckenstein (ed.), *Festshrift für Hermann Heimpel zum 70*, Geburtstag, Göttingen, 1972, S. 109-134; Gertrud Thoma, *Namensänderung in Herrscherfamilien...*, 77-83.

138. Ordericus Vitalis, *Historia ecclesisastica*, XIII.45: "*Nomen quoque Vitalis pro anglico vocamine quod Normannis absonum censebatur michi impositum est, quod ab uno sodalium sancti Mauricii martiris cuius tunc martirium celebrabatur mutuatum est*".

139. The most explicit formula is found in the manuscript F of the Anglo-Saxon Chronicle which, *anno* 1017, tells us that king Knut took as his wife the widow of Ethelred and daughter of Richard Aelgifu Emma ("*And on þysum ylcan geare het se cing feccan Aeðelredes laue Ricardes dohter to cwene, þæt was Ælfgive Ymma*"). It's interesting to note that near the first name a glossator wrote: "*on englisc*", and near the second name: "*on frencisc*". The double name of the queen is also mentioned in some other annals (F 1002, 1013, 1037, 1051), more often in the English than in the French version. In other English versions she is called either Aelgifu (for example in D, a. 1052: "*Her forþferde Ælfgyfu seo hlefdige, Æðelredes laf cynges, 7 Cnutes cynges*" or as Emma (D, a. 1023). The mention of her Norman name was to some extent explained by the necessity to distinguish her from another Aelgifu — Cnut's mistress and mother of king Harold Harefoot (CD, a. 1035). In certain annals Emma Aelgifu is referred to only as "count Richard's daughter", without any name of her own (C, a. 1002, 1013; CDE, a. 1017).

King Edwig's queen was by then canonized[140] but this doesn't seem to be the reason for renaming Emma. Her daughter by Cnut was given a Norse name — Gunhilda (in fact that of her paternal grandmother) but she also had an English name — Etheltrude. Having in 1036 married the future emperor Henry III she received yet a third, German, name — Kunigunde.[141] This by the way was the name of the widow of emperor Henry II; she died in 1040 but was not canonized till 1200 so her name was not yet truly Christian at the moment of that marriage.

Similarly, the daughter of Malcolm III of Scotland and the English princess Margaret (grandchild of Edmund Ironsides) was baptized as Edith but after marrying in 1100 the Anglo-Norman king Henry I was called Matilda[142] — no doubt in honor of her mother-in-law, the late queen Matilda of Flanders. Their daughter, the future queen of England *suo nomine*, also Matilda, had, according to the Chronicle, an Anglo-Saxon name as well — Aethelic.[143] In continental sources Emma and both Matilda's are called only by their French-Norman names.

Recurrent marriage with another foreign prince sometimes meant accepting a new name. The decisive factor in this case was not so much the comparative political weight of the two persons and their families but rather the degree of similarity or discrepancy of the cultures to which they belonged. Thus, Aethelic-Matilda who in 1114 married emperor Henry V was not obliged to take a third name because the name Matilda was deeply rooted in the German elite. It was born particularly by her great-great-great-grandmother (died in 968), the wife of Henry I the Fowler, venerated by the way as a saint; it was in the long run due to her that the name Matilda owed its exceptional popularity among the Western European elite — just as the popularity of the name Henry was preset by the dynastic success of her crown-bearing husband. When after her husband's death Aethelic-Matilda married (1128) Geoffroy d'Anjou, there was no question of her assuming a new name either — and not only because of her higher dynastic status but also because in Northern France she was practically at home and her name was accepted as absolutely adequate. However when in 1058 emperor Henry IV's sister Judith was given in marriage to king Salamon of Hungary whose country was only on its way to be

140. *Anglo-Saxon Chronicle*, D, a. 955: *7 "hi wæron Eadmundes suna cyninges 7 Sancte Ælfgyfe*".

141. *Annales Hildesheimenses,* a. 1036: *"filio imperatoris Heinrico regi venit regina Cunihild nomine, quae ibidem in natali apostolorum regalem coronam accepit et mutato nomine in benedictione Cunigund dicta est".*

142. Ordericus Vitalis, *Historia ecclesisastica*, VIII. 22: "*Alanus enim Rufus, Brittanorum comes, Mathildem, que prius dicta est Edith, in conjungem sibi a rege Rufo requisivit, sed morte praeventus, non obtinuit*"; XII. 1: "*Mathildis regina, quae in baptismate Edit dicta fuit*". The first passage (which by the way contains an obvious mistake, perhaps committed by a scribe: instead of "*a rege Rufo*" we should probably read "*a rege Melculfo*" because count Alan the Red should have asked the hand of our heroine from her father, the Scottish king Malcolm III, and not from William the Red of England), at first sight testifies that in this case the change of name took place before marriage; the second passage at least does not exclude such interpretation. However it seems more likely that the chronist departs from the throne name of queen Matilda and explains that previously she was called Edith. Incidentally, according to William of Malemsbury, many anglo-norman barons at first mocked at this marriage deemed unworthy of the Conqueror's son and teasingly referred to the royal couple as "Godrick and Godwiga". See: William Malmesbiriensis, *Gesta regum Anglorum*, v. 394: "*Godricum eum et comparam Godgivam appellant*".

143. *Anglo-Saxon Chronicle*, E, a. 1127.

integrated into the family of European Christian nations, she was bestowed, despite her very high dynastic status, with a new name — Sophia, regarded obviously more in line with the traditions of the Arpad family. This would have been an almost commonplace fact had not, after her husband's death, Judith-Sophia chose to remarry the Polish king Wladislaw Herman. In her second wedlock she was renamed Maria[144] — perhaps to distinguish her from her new husband's first wife, Judith of Bohemia.

8. "Real" double names

Turning now to "real" double names which indeed existed in the middle ages, I should admit in the first place that the *raison d'être* of at least some of them is only to be guessed. The most obvious examples are double names formed from two pagan names.

Such names are registered already in the texts of Gregory of Tours who mentions a certain Burgundian duke Guntramn sometimes calling him Guntramn Boso,[145] perhaps to distinguish him from both king Guntrumn and another duke called Boso.[146] This explanation, however plausible, should not overshadow the fact "our" duke had two names. Gregory also mentions a count Gundegisil from Saintes called Dodo,[147] and this raises similar questions because Dodo was a rather widespread name found separately in the "History of the Franks".[148] This text contains yet other examples of this type of double names.[149] Sporadic cases of calling a person by two pagan names are given by later authors. Thus, in the *Vita* of Saint Sadalberge (VII c., region of Langres and Laon) figures her husband Blandinus Boso;[150] Paul the Deacon mentions a bishop of Metz Goeric "who was called Abbo too".[151] Similar names appear in early medieval charters.[152]

What do we make of these double names? In the light of the information about baptizing by a pagan name we can't exclude that one of the components of these double names is in fact a baptismal name but there's no proof to this. Another possible explanation for Gaul of the 6th and 7th centuries is an attempt at imitation of the Roman multi-component names. Let me remind that Gregory of Tour's full name was *Georgius*

144. Gertrud Thoma, *Namensänderung in Herrscherfamilien...*, p. 207-208.

145. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, IV.50, V.4, VI.24, 26 "*Guntramn*"; V.24, VII.14, 32, IX.23 "*Guntramn Boso*"; V.14, 18, 25, VII.36, VIII.21, IX.8, 10 "*Guntramn; Guntramn Boso*".

146. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, VII.38, IX.31.

147. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, VIII.22: "*iussit Gundegisilum Sanctonicum comitem cognomento Dodonem episcopum ordinare*".

148. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, V.25.

149. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, VII.3: "*Vidastis cognomento Avus... Avonem*"; X.29: "*Wistrimundi quoque cognomento Tattonis civis Turonici...*"

150. Bruno Krusch (ed.), *Vita Sadalbergae*, 10 , Monumenta Germaniae Historica, SSRM. t. 5, p. 55: "*vir quidam strenuus... nomine Blandinus qui cognomentum Baso acceperat...*" Bruno Krusch (ed.), *Vita Sadalbergae...*, 4, p. 53: "*duos bonae indolis adolescentulos... praesentavit, quorum senior Leuduinus cognomento Bodo, iunior vero Fulculfus, qui et ipso alio vocabulo Bodo dicebatur*".

151. Paul Deacon, *Gesta episcoporum Mettensium*, Georg Heinrich Pertz (ed.), Monumenta Germaniae Historica, SS., Hannover, 1829, p. 267: "*post beatissimum denique Arnulfum Mettensi ecclesiae Goericus tricesimus, qui et Abbo vocitatus est, praefuit*".

152. See: Régine Le Jan, *Famille et pouvoir...*, p 192-193, citing several early medieval charters: "*Asig qui et Adalrichus; Basinus qui et Tancradus; Tietzelinus qui et Alfridus*".

Florentius Gregorius.[153] Another 6th c. author, the famous poet Fortunate, an Italian by birth, had even four names: *Venantius Honorius Clementinian Fortunatus*, though he himself and his contemporaries, including Gregory of Tours, usually called him simply Fortunatus — at least it is by this name that he usually figures in the sources.[154] We deal here not so much with a combination of a "praenomen" and a "nomen" or a "cognomen" but rather with personal names of elder relatives from both paternal and maternal sides, sometimes with an addition of a baptismal name. In the two cited cases these are probably Gregorius and Clementinian. This practice could have influenced the early Middle Age "Germans". However the reference to Anglo-Saxon anthroponymics which experienced hardly any Roman influence at all, forces to leave this hypothesis aside, at least as the principle one, because double names of this type happen to be a feature also of early medieval England.

Thus, king Aethelwald of Northumbrian (759-765) was called also Aethelwald Moll and simply Moll.[155] About king Eadbreacht of Kent (796-798) the "Anglo-Saxon Chronicle" once says: "Eadbrecht whose other name was Praen" but in another entry calls him Praen.[156] The York archbishop Aethelbert (766/767-779/780) mentioned in the Chronicle[157] and in later texts of bishops from Northern England, in Southern England was known as Coena.[158] The anonymous "History of the kings of England" traditionally attributed to Simeon of Durham tells us that king Alfred married the daughter of the Mercian noble Aethelred "called by the Angles Mucel as he was large in body and worldly-wise by age".[159] Saint Aelfheah, the bishop of Winchester, then archbishop of Canterbury (d. 1012), was also known as Godwin.[160] This phenomenon was by no means a prerogative of the Anglo-Saxon elite. For example in a Wiltshire charter of the late 9th c. figures a certain Aethelhelm Higa who is therein after called simply Higa.[161] Double names of this sort were also characteristic of pre-Norman Anglo-Saxon women. For example, Bede

153. Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaf, Darmstadt, 1994. p. 10-21.

154. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, v. 8; Paul Deacon, *Historia Langobardorum*, II.13. Fortunate's full name is known only thanks to the heading in a manuscript of his writings. See: Venance Fortunat, *Poèmes*, Les Belles Lettres Paris, 1994, p. 20. (Texte établi et traduit par M. Reydollet).

155. *Anglo-Saxon Chronicle*, D, a. 759: 7 *Moll "Æþelwald fent to rice on Norðhymbrum*"; *a. 761: 7 Moll "Norþhymbra cyning ofsloh Oswine æt Eadwines clife*"; a. 774: 7 "*genamon Æþelred Molles sunu him to hlaforde, se ricsade .iiii. winter*"; a. 790: 7 *"Aeþelred Aþelwaldes sunu eft feng to rice.* Alcuinus, *Epistolae*, 8: *Moll*.

156. *Anglo-Saxon Chronicle*, A, a. 794 [796]: 7 "*Eadbryht onfeng rice on Cent. þam was oþer noma nemned Præn*"; a. 796 [798]: 7 "*gefengun Praen hiera cyning*".

157. *Anglo-Saxon Chronicle*, D, a. 766, 779: Æþelberht.

158. See for example the letter addressed to him by archbishop Lull of Mainz, a native of Wessex: Michael Tangi (ed.), *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae*, Monumenta Germaniae Historica, Berlin, 1916, nº 125.

159. Simeon Dunelmensis, *Historia Regum*, II. 9-10: "*Uxorem accepit de Mercia, nobilem scilicet genere, filiam Aedelredi Gainorum comitis qui cognominabatur ab Anglis Mucel eo quod erat corpore magnus et prudentia grandaevus*".

160. *Anglo-Saxon Chronicle*, A, a. 984: "*bisceopes Ælfheages, se ðe oðran naman wæs geciged Godwine*".

161. Walter de Gray Birch, (ed), *Cartularium Saxonicum. A Collection of Charters Relating to Anglo-Saxon History,* London, 1885-1893, nº 591.

mentions a certain Adelberga "whose other name was Tata".[162] Likewise the "Passio" of Saint Aethelbert and Saint Aethelred written in the late 10th c. by Byrhtferth of Ramsey and preserved in the "History of the kings of England" speaks of Eormenburga, alias Domneva (d. 694), the foundress of a nunnery on the island of Thanet.[163] Similar facts are witnessed in early Middle Age Germany. Rudolf of Fulda mentions that Saint Leoba (d. 782), another noble Anglo-Saxon and a relative of Saint Boniface, was initially called Thrutgeba.[164] It appears that Leoba is a diminutive (meaning "beloved"?) or simply a German version of the name Leofgyth, mentioned in Bonifatius' letters but we have no idea of what Thrutgeba stands for or at what stage was it the saint's real name.[165]

Various explanations of this phenomenon are possible. It has been suggested that Praen is no more than a nickname meaning "priest" for the person in question was ordained; however no proof of the latter has been given.[166] I'm not ready to comment this particular assumption but nicknames were very widely used indeed, together with the real name (as in the case of Adilberga Tata or that of Aethelred Mucel) or even on its own — in fact all surviving texts but one refer to the latter as simply Mucel.[167] In some cases it's not impossible that we deal with a combination of a given name with a baptismal name or a name received when entering the orders; this may have the case of Aelfheah Godwin. Sometimes a throne name can't be excluded either, for example in the case of Aethelwald Moll who doesn't seem to have belonged to the royal Northumbrian family and may have wanted, by taking a royal name, to assert better his position. However the quantity and the variety of the double names which have survived from the Anglo-Saxon period indicate that this phenomenon deserves more consideration.

It strikes the eye that the second name usually belongs, so to say, to another stylistic catena. Thus, Eadbrecht was called otherwise not Eadbald or Eadsige or Eadwald or Eadwulfe etc. but Praen. Which was of course only natural: to give a child a second name which would sound just like the first would have been indeed a strange fancy! But how did such combinations come to life? It's tempting to assume that double names

162. Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica,* II.9: "*Adilberga... quae alio nomine Tatae...*". The second name seems to be hypocoristic and mean "nice", "pleasant".

163. Simeon Dunelmensis, *Historia Regum*, II. 9-10: "*Fuerat eis ex paterno maternoque soror procreata semine, Eormenburga vel Domneva nomine...*". It's quite possible that *Domneva* is a distorted form of *Domna Eafe*, the latter being in its turn a derivative of *Domina Æbbe* but other explanations are not excluded. An abbess Æbbe from the nunnary on the island of Thanet figures in five charters of the late 7th c., and in one of them (№ 20, according to Peter Sawyer's catalogue) among the witnesses we find a certain *Irminburga Aeaba*. Actually it's not clear whether this is one or two names. In some posterior sources, for example in the *Life* of Saint Wertburge, written by Goscelin at the end of the 11th c., Domneva and Eormenburga figure as two daughters of king Eormenred of Kent. The form *Domna Eafe* is attested also in the Old English version of the "Kentish royal legend" preserved in manuscripts of the second half of the 11th c. See: Felix Liebermann, *Die Heiligen Englands*, Angelsächsisch und lateinisch, Hannover, 1889. S. 1-10.

164. *Rudolfus Fuldensis.* Vita S. Leobae, cap. 6: *et genuit filiam quam vocavit Thrutgeba, cognomento Leoba, eo quod esset dilecta; hoc enim Latine cognominis hujus interpretatio sonat.*

165. Elisabeth Okasha, *Women's Names in Old English,* Ashgate, Farnham, 2011, p. 88.

166. John Mitchell Kemble, "The Names, Surnames, and Nicknames of the Anglo-Saxons", *Proceedings at the annual meeting of the Archaeological Institute of Great Britain and Ireland, at Winchester, September, 1845,* Archaeological Institute of Great Britain and Ireland London, 1846, p. 93.

167. John Mitchell Kemble, "The Names, Surnames...", p. 100-101.

reflect the peculiarities of the name-stock of the person's paternal and maternal families or — as in the case of Aethelbert Coena — the onomastic traditions of different ethnic groups which constituted England. And such cases no doubt occurred. Yet common sense suggests that this explanation is insufficient. After all, people of that age usually bred in their own, rather small, circle within which the stylistic likeness of the names must have been expressed quite strongly. One can't exclude the possibility that only the names made up of very different elements attracted attention and were remembered whereas others were simply not reflected in the sources. But the argument *ex silentio* is not the best and not quite fit to serve the basis of a hypothesis.

Most of these double names have nothing to do with assuming a baptismal name, the more so that neither a new baptism nor any other religious rite was as far as we know involved. However some double names are the result of such rituals and are to be studied with attention.

Christian names for converted Jews, Moslems and heretics

A heathen accepting Christianity had naturally to be baptized. But as was shown, in the West baptism was not at all always followed by accepting a Christian name. This is especially curious since a change of the name was required when a representative of other religions was baptized.

It seems that the change of name was obligatory when baptizing a Jew. There are some famous cases such as Jude Ben David ga-Levi from Cologne who was subsequently known as Hermann and who left us his autobiography[168] or the Spanish physician Peter Alfonsi who prior to his conversion was known as Mosche Sefardi.[169] One can't be certain that there were no exceptions but probably the absence of data should be read in this case as such and not as a violation of the norm. In later Middle Ages when sources become far more numerous and precise a change of a name was a must.[170] But

168. Jean-Claude Schmitt, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Éditions du Seuil Paris, 2003, p. 179-206 (ch. 5: Le baptême et le nom).

169. Steven F. Kruger, *The Spectral Jew: Conversion and Embodiment in Medieval Europe*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, 2006. See also: María Carmen García Herrero, "Por que sepáis todos los nombres", José Ángel Sesma, Ángel San Vicente, Carlos Laliena, María Carmen García Herrero (eds.), *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, Caja de Ahorros de la Inmaculada Aragón, Zaragoza, 1992, p. 65-74; Asunción Blasco, "La conversión de judíos y su repercusión en la sociedad aragonesa durante los primeros años del reinado de Alfonso el Magnánimo", *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso II el Magnánimo: i modeli politico-istituzionali, la circolazione degli uomini, delle idee, delli merci, gli influssi sulla società e sul costume. Congreso de Historia de la Corona de Aragón (1997, Nápoles)*, Paparo, Napoli, 2001, vol. I, p. 841-859.

170. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen âge*, Editions du Cerf, Paris, 1990; Cecilia Tasca, *Gli Ebrei in Sardegna nel xiv secolo: società, cultura, istituzioni*, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari, 1992; Danièle Iancu-Agou, *Juifs et Néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Peeters, Paris; Louvain, 2001; Alain Bournet, Aymat Catafau, "Esclaves musulmans et maîtres chrétiens à Perpignan et en Roussillon au Moyen Age", *Perpignan, l'histoire des musulmans dans la ville : du Moyen âge à nos jours. (Recueil des communications du colloque, du 7 et 8 avril 2005, Perpignan)*, Editions des Archives communales, Perpignan, 2005, p. 63-83; Claude Denjean, "Les néophytes en Roussillon et en Cerdagne au xvè siècle : réflexions pour une typologie", Danièle Iancu-Agou (ed.), *L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne. Exils et conversions (xve-xvie siècles)*, Peeters, Paris, 2006, p. 207-230.

not everywhere. At least in Sicily the acceptance of a new name, although a common practice, was not always required by the Church.[171] Likewise, it was considered self-evident that the baptism of a Moslem presupposed bestowing upon him a new name.[172] The change of the name was demanded eventhough Christians shared a number of names with Moslems to say nothing of Jews. The most important to all three communities was probably the name Jacob.

It is less clear what happened when a heretic was baptized anew. Actually this took place rarely because it was argued that a person can't undergo two baptisms just as it's impossible to be born twice. True, some theologians, among then Cyprian of Carthage (d. 258) insisted that all those who had deviated from the Church ought to be rebaptized. However most of the Fathers, including Saint Stephan, the Roman pope from 253 to 257, who actually excommunicated Cyprian for insisting on this point, held to a much more flexible position explaining that if a person had been baptized in the name of the Holy Trinity (as it is suggested in Mt. 28.19) and then chose to join the Catholic community he or she did not need a new baptism.[173] Augustine, among others, shared and defended this position. Even a more radical approach existed springing from an interpretation of Acts 2.38, 8.16, 10.48 and 19.5 which tell us that the Apostles had their followers baptized in the name of Jesus Christ. The stumbling block was the decision whether the heretic's former understanding of the nature of the Trinity was compatible with the teaching of the Church or in fact so different that the very idea of the Trinity was totally distorted. This position is, in general, outlined in the *Constutiones apostolicae* attributed to Saint Clement but composed as it is thought today in Syria about 380.[174] Gradually the more lenient point of view prevailed. It is reflected in the decisions of the Council of Arles (314) which played a very important role in the development of canon law,[175] then in the decisions of the First, Second and Sixth Oecumenical Councils which, in different wording, maintained that baptism is necessary only if the two confessions in question do not share a similar understanding of the Trinity. In other cases the rite of confirmation was deemed sufficient, in compliance with the 7th canon of the Second Oecumenical Council of 381. It was also specified that in cases of minor theological distinctions it was enough to renounce the erroneous beliefs and receive a benediction of the priest.

171. Nadia Zeldes, *"The Former Jews of this Kingdom": Sicilian Converts after the Expulsion 1492-1516*, Brill Leiden, Boston, 2003.

172. John Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1977, p. 347, 379; Pierre Guichard, "Anthroponymie des zones de contact entre monde chrétien et monde musulaman: de Palerme à Tolède", Monique Bourin, Jean-Marie Martin, François Menant (eds.), *L'anthroponymie. Document de l'histoire...*, p. 109-122, and some other texts in this edition. This approach was shared in France. See for example: "Vita Sancti Eusicii" (cap. 4), *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, Bibliothèque Nationale (France), Bruxelles, Paris, 1890, vol. 2, p. 134: "*A quibus etiam dogmate christianae fidei sufficienter imbuti fonteque sacris baptismatis in nomine sancti Trinitati abluti, unus eorum, scilicet Lamamach, Felicius vocatus est, alter vero, id est Zephiguira, Marcellus est appellatus*".

173. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church...*, ch. 24.

174. *Constitutiones apostolicae*, 46-47.

175. Concile d'Arles, canon 8.

On these grounds even Arians wishing to accept the Nicene version of Christianity were usually not required to undergo rebaptism but only confirmation.

Catholic and Orthodox confessions being much closer to one another than either of them to Arianism, it was also confirmation or even a simple benediction and not baptism which were considered necessary when a person sought to join the other community. Attempts to impose a new baptism on a neophyte were rare and looked upon with disapproval. The Council of Constance, for example, analyzed in 1417 such practice in Poland as regards to Orthodox Christians. It was officially condemned by Pope Alexander VI in 1501. In the Orthodox world such attempts were also quite rare and were considered to be against the canon law, a position clearly stated in the acts of the Constantinople Council of 1484. Subsequently the Catholic Church held to this position without exception whereas the Orthodox world at least twice deviated from it.[176]

This is of course a problem to be studied separately, and by necessity I limit myself here to exploring only one aspect of this custom: that of assuming a new name which now and then accompanied the change of faith. The canons keep silence about it but since confirmation was tightly connected with the catechumenate it was sometimes considered proper at this moment to call out the neophite's new name. Thus we know that Hermenegild, the son of the Arian Visigoth king Leovigild, converted to the Nicene Creed some time prior to 586 when he met a martyr's death, received from Saint Leander of Seville both a chrism and a new name John.[177] Likewise after the schism of 1054 converts from Western to Eastern Christianity were sometimes required, when being anointed, to take a new name. This is clearly stated in a text from Novgorod written about 1147 and known as "Cyric's inquiry".[178]

Dynastic marriages concluded between the princely families belonging to the two parts of Europe also lead sometimes to a change of names.

Before the schism of 1054 no special religious ritual was of course needed. The case of the Greek princess Theophano who in 972 married Otto II serves as a clear indication; it is significant that no change of name occurred either. The case of the three daughters of Yaroslav the Wise (Anne, Anastasia and Elisabeth), married to the kings of

176. The first episode took place in Russia in 1620 and is linked to the personal attitude of the then Moscow patriarch Philarete, the father of the first Romanov czar, Michail. Having spent several years in a Polish prison during the Time of Troubles he returned to Russia violently anti-Catholic and managed to impose his vision of the problem on the Russian Church despite the protests of a number of prominent clergymen, better versed in the canons than their rather worldly pastor. This decision was overruled by the Council of 1655 presided by patriarch Nikon, again by the Council of 1667. The second deviation, for less comprehensible reasons, occurred at the Constantinople Council of 1756 and concerned the Greek Church. *Архимандрит Амвросий (Пагодин).* О чине принятия в Православную Церковь. Исторический обзор // <http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/baptizm_pogodin.htm>.

177. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum,* V.38: *"conversus est ad legem catholicam ac, dum crismaretur, Johannis est vocitatus".* In this passage only his baptismal name is cited; usually Gregory calls him Hermenegild (VI, 18, 40, 43; VIII.28) or gives no name at all speaking about him simply as the son of Leovigild (IV.38; VI.29, 33). It's worthwhile mentioning that the marriage of the Visigoth princess Brunehild with the Frankish king Sigebert I (567) upon which she accepted Catholicism did not lead to a change of name. Gregorius Turonensis, *Historia Francorum,* IV.27.

178. Вопросы Кирика, титул 10 // Русская историческая библиотека. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. Ч.1. Памятники XI-XV в. Спб. 1880, ст. 26-27.

France, Hungary and Norway, respectfully, supply us with other evident examples.[179] If prior to 1054 a princess crossing the border between Western and Eastern Christianity had to change her name it had nothing to do with any canonical considerations. It happened rather because the original name was regarded abroad as pagan or unacceptable for other reasons. Thus in 1019 the newly baptized Russians would not accept the name of Yaroslav's Swedish wife — Ingegerd (born in 1001) and she came to be called Irene. This case is of special interest since Ingegerd was definitely baptized in her homeland (though not as a child), her father, Olaf Shötkonung, having accepted Christianity about 1008 together with his family. Why wasn't she given a Christian name whereas her brother was baptized as Jacob we can only guess.[180]

After 1054 when a princess married from West to East or vice versa, it seems that anointment was considered necessary though usually the sources are vague about it. For example when in 1087 Eupraxia, a granddaughter of Yaroslav and Ingegerd, became the wife of emperor Henry IV she had to take a new name, Adelheid, but there is no information that a religious ritual of any sort took place. Similar cases are registered at the Byzantine court starting from the 12th c. Perhaps the most notorious is the case of a Hungarian princess known mostly by her pagan name Piroska but who was in fact baptized as Priska or Priscilla, after a 1st c. Christian martyr canonized in 595; the choice of her baptismal name was no doubt influenced by the phonetic proximity of the popular pagan name which in Hungarian means "reddish".[181] Upon becoming in 1104 the wife of the future emperor John II Komnenos she was renamed Irene and was later canonized by that name. Bertha of Sulzbach, the first wife of his son and successor Manuel was in 1142 also renamed Irene, and in 1179 when the future Alexis II Komnenos was betrothed with the French princess Agnes, the daughter of Louis VII, she received the name Anne. Some of the Byzantine princesses who, in their turn, married Catholic rulers of the West, were also forced to change their names. For example, Irene, the daughter of Isaac II Angel, in her second wedlock with emperor Philip of Schwabia (1197) was called Maria. In exceptional cases when Western princes married into the Byzantine imperial family and came to live among the Greeks, they too were given a new name. This was the case of Ranieri of Montferrat, husband (1179) of Maria, daughter of Manuel Komnenos and Bertha, who was given the title of Caesar and a more suitable name John.

The change of name never became the rule, even after 1204 which drew the Eastern and Western Christians further apart. To give but one example, Anne, the daughter of king Stephen V of Hungary and the first wife of the future emperor Andronikos II had not changed her name at marriage (1273), probably because it was accepted by the Greeks as an orthodox name, also a name deeply rooted in the imperial history. Yet assuming

179. *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001, с. 568. According to some much later sources, Anna, the wife of Henry I of France, was subsequently called Agnes but it has been shown that this is a misunderstanding. See: *Hallu R.* Anne de Kiev, reine de France. Rome, 1973, p. 41-42; Gertrud Thoma, *Namensänderung in Herrscherfamilien...*, S. 197-198.

180. Usprnskij F. Olof Skötkonungs dotter Ingegerds ryska namn // Släkt och Hävd, 2001. Nr. 4. S. 339-340.

181. Magyar Z. Az Árpád-ház szentjei. Győr, 2005, p. 198.

a new name became more common. Thus, in 1284 the second wife of Andronikos II, Yolanta of Montferrat, upon accepting orthodoxy changed her name to Irene. Likewise the two foreign wives of Andronikos III took new names as well: Adelheid of Brunswick in 1318 also became Irene, whereas Giovanna of Savoy in 1326 took the name Anne. It is interesting to note that similar attitudes prevailed when a marriage of an orthodox ruler was arranged with an Armenian princess. Thus, when in 1294 Rita, the daughter of Levon II of Armenia Minor married Michael IX Palaiologos she became to be known as Maria. Despite serious differences between the two confessions the question of rebaptism was not evoked, confirmation was deemed sufficient. About the same time Rita's brother, ex-king of Armenia Hetoum II accepted Catholicism and was given a new name — John.[182] It is not clear what ritual took place. As for the marriages between the Orthodox and the Catholics, it was only much later, already in Modern times, that anointment together with the change of name were considered necessary, at least in the Orthodox world. When faced with a similar challenge Western Christianity, usually adopted a more flexible policy, as demonstrated by the story of Theodore I of Monferrat, the son of Andronikos II and Yolanta, who upon settling in Catholic Italy in 1306 managed to keep his original name and cultural identity. In the East, more rigid attitudes prevailed. Anointment and a new name were always the rule in 18th and 19th centuries Russia when Western (always Protestant and never Catholic) princesses married into the Romanov family. Thus Sophia Augusta Frederica of Anhalt-Zerbst became empress Catherine II.

9. Conclusion

Scarce as this data may appear (especially as regards Western attitudes towards the change of name of those accepting Catholicism) it points to the fact that different Christian societies of the medieval period to some extent shared the idea that a true Christian name ought to be given to a newborn or to a neophyte — not necessarily at baptism but at some dogmatically meaningful religious ceremony. It seems however that in the West the Christian name, having been given to a person, was often hardly ever used afterwards being overshadowed by the more conventional vernacular name. The baptismal name became as a result not really important — to the point that in some cases (probably quite numerous, in fact) it was not even uttered by the priest. This apparently is what happened during the baptism of the three Scandinavian heathens mentioned above — Guntrum, Rollo and Swein — though of course we can never be certain as to which words were pronounced at the ritual. Accepting of this hypothesis does not liberate us from the necessity to explain the reason of the indifference of the West for real baptismal names but at least removes the question of the reasons of purely liturgical differences in this behalf between the East and West which as a result appear to be putative.

182. Hieronymo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa et del'Oriente Franciscano*, Quarachi, 1906. t. I, p. 329. Unfortunately the author doesn't cite his source.

At seems that at the bottom of this phenomenon lies the greater flexibility of the Roman Church as regards to pagan customs, revealed so well in the tolerant policies of Saint Patrick or, later, in the famous answers of pope Nicolas I to the questions formulated by the Bulgarian neophyte king Boris who was alienated from Constantinople not in the last run by the strictness of the Byzantine religious attitudes. Omitting a true Christian name in real life or even during the rite of baptism probably appeared not too great a sacrifice for the conversion of yet another heathen nation. The case of the Swedish king Anund Iacob the Coal-burner (1022-1050) is especially significant in this sense. The Swedes would not accept a king who did not have a traditional royal name, so that the atheling baptized and actually called Jacob was given, at the Thing, a more appropriate name Anund. And even in a society which for centuries had embraced Christianity as the only and true religion a classical baptismal name, not backed up by a more conventional patrimonial name could have caused problems when the transmission of power and wealth was concerned. The case of the 11th c. Aquitanian prince Peter who deemed it proper when becoming a duke to take the dynastic name Guillaume is a good example. Apparently the Christian name was considered not fit or insufficient to meet all the challenges of everyday life and was used mainly in those domains which one way or another were connected with religion.

As a text by Gregory of Tours cited above shows, at least by the 6th c. a conviction seems to have spread in the West that a person can be baptized with a name already born by a Christian, no matter was it a genuine Christian name or not. It was only one step away from this position to accept the idea that it is possible to baptize a person under any given name. The fact that the canons had nothing to say about this issue so that the priests could rely only on rather vague and contradictory customs no doubt facilitated the crystallization of this idea. The rather widespread custom to bear more than one name (coming from one's paternal and maternal families, being the result of an adoption, of coming to live in another tribe or country, of accepting a new cult...) contributed greatly to the perception of the baptismal name as simply one of the names a person has. Another important factor was the cultural proximity of the early medieval Germanic nations which to some extent shared their name-stock and when not — used names comprehensible to one another and quite alike to their own. It should not be overlooked that in that period, and especially at the beginning of that period, an overwhelming majority of the Christian neophytes were Germanic and that it were their kinsmen, especially the Franks and the Anglo-Saxons, who evangelized them. It was obviously rather easy to accept a Saxon name like Widukind as one under which a pagan could be baptized whereas it was unthinkable to accept, for the same purpose, the totally alien names of the Avarian khans baptized at practically the same time as Widukind. By the time the Catholic missionaries reached the Southern and the Western Slavs the stereotype was formed and it became possible to baptize them by their pagan names as well — unless (this is the inevitable reservation) a true Christian name was in fact uttered by the priest while performing the ritual but fell into oblivion...

In some respect the situation was not very much different among the Southern and the Eastern Slavs who for the most part, with the exception of Slovenians and Croatians, embraced the Orthodox version of Christianity. Here too the old pagan names remained the real official names of the people for centuries. However the Orthodox vision of what a baptismal name is and what it means in religious terms was quite different and this had far-going cultural consequences. To put it in a few words, in the Orthodox East the baptismal name presupposed a strong link with the saint whose name was bestowed on the person; the saint was conceived as one's patron and protector in heaven. As a result, little by little baptismal names, if not totally supplanted the vernacular names (this hasn't happened up to this day), then deeply rooted themselves in everyday life and became indeed a part of one's identity. Among Russians and the other Eastern Slavs the vernacular and the baptismal name coexisted without being used together but each employed in the appropriate sphere of activity. Among Bulgarians, Serbs and Bosnians the two names were often enough used together — as it is reflected in official documents, hagiography, inscriptions. It's interesting that this was characteristic also of Croatians whose language was almost the same as the Serbian but who were Catholic. There are examples of similar attitudes among the Western Slavs, also Catholics.

On the whole however the early medieval West adopted a different approach to baptismal names. With relatively few exceptions they were for a long time definitely in the shadow of vernacular names most of which were of pagan origin which no doubt had a certain impact on the identity of their bearers. By the time baptismal names finally came out from the dark — it happened for the most part in the 13th — a strong tradition grew up to accept the vernacular names as normal Christian names. However, as ecclesiastical interference in family life grew stronger and stronger a compromise was found in the form of a many-unit personal name of which at least one was a true baptismal name linking the person to Christian culture. Yet the emphasis was made not so much on the name of the heavenly patron but on supplying the child with names of elder relatives, usually from both lines, thus linking him to his kin, sometimes also godparents, earthly patrons, lords and protectors of all sort. Unlike the Orthodox world which in the Middle Ages witnessed a steady progress of the baptismal name as the main and, more and more, the only name one had, Western Christianity (and Protestants more obviously than the Catholics) gradually developed another conception of the personal name in which the baptismal name is not necessarily the most important or most often used by the person himself and those about him.

Identité et statut minoritaire dans les traditions légales : deux exemples (XII^e^-XIII^e^ siècles)

JOHN TOLAN[1]

De Bagdad à Barcelone, au moyen âge, on trouve de nombreuses communautés religieuses minoritaires : juifs et chrétiens partout dans les pays musulmans vivaient sous le statut de *dhimmis*, minorités protégées mais subordonnées. En Byzance et dans l'Europe latine, d'importantes communautés juives vivaient dans des sociétés où alternaient la tolérance et la persécution à leur égard. Des musulmans vivaient dans certains royaumes chrétiens (en Sicile, en Orient latin, et dans des royaumes chrétiens hispaniques).

Les souverains musulmans et chrétiens du moyen âge affirmaient que leur pouvoir émanait de Dieu ; Califes, empereurs, papes et rois utilisaient des arguments d'ordre religieux pour asseoir ou pour justifier leur pouvoir.

Ces idéologies religieuses expriment clairement l'infériorité de ceux qui ne professent pas la religion majoritaire ; cette infériorité religieuse se traduit par une subordination légale et sociale. Mais on trouve également, dans les traditions chrétiennes et musulmanes, des injonctions à la tolérance des membres de religions rivales au sein de ces sociétés. Comment définit-on, dans ces sociétés, la place du minoritaire ?[2]

Ici je voudrais simplement regarder deux exemples, en me penchant sur un aspect moins étudié du sujet: comment les juristes des communautés minoritaires voient leur subordination. Notre premier exemple porte sur le point de vue d'un mufti musulman sur la légalité du séjour des musulmans en Sicile normande. Le deuxième, la vision du pape Grégoire IX et de son confesseur, le canoniste Raymond de Penyafort, sur des problèmes légaux posés par le séjour de chrétiens à Tunis au XIII^e^ siècle.

1. John Tolan (Milwaukee, 1959) és catedràtic a la Université de Nantes i director de la Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin. Entre les seves obres destaquen: *Le Saint chez le Sultan : la rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétations* (París, 2007); *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages* (Gainesville, 2008); *Cultures en conflit et en convergence: L'Europe latine et le monde arabe au Moyen Age* (Rennes, 2009).

2. Pour une introduction à ce sujet et à la vaste bibliographie y appartenant, voir: John Tolan, " L'infériorité sociale des minorités religieuses ", Henry Laurens, John Tolan, Gilles Veinstein (eds.), *L'Europe et l'Islam : quinze siècles d'histoire,* Odile Jacob, Paris, 2009, p. 55-76.

Regardons d'abord le cas sicilien. La Sicile avait été conquise par les Normands (1061-91), en partie par des alliances avec des qaids musulmans de l'île. Il y avait une population musulmane nombreuse dans l'île au XII^e siècle : paysans, soldats, mais aussi des personnages importants dans l'entourage du roi (administration, armée).[3] Le voyageur andalou Ibn Jubayr (qui y passe en 1185), nous a laissé un témoignage ambivalent.[4]

Le document qui nous intéresse est une fatwa : une consultation juridique. On pose une question à un mufti, qui donne son opinion, citant des textes religieux/légaux (y compris les opinions d'autres érudits avant lui). Au Maghreb, c'est le madhab (école légale) malikite qui domine. Al-Wansharisi (16^e siècle) compile une énorme collection de fatwas, venant surtout de muftis d'andalus et du Maghreb. Il inclut divers fatwas d'al-Mazari, actif à Mahdiyya (dans l'actuelle Tunisie), mort en 1141. C'est tout ce qu'on sait de lui, sauf que sa kunya, Mazari, indiquerait que lui ou sa famille serait originaire de la ville de Mazara in Sicile—ce qui pourrait expliquer l'intérêt qu'il porte à la question qui lui sera posée.[5]

Au début de la fatwa, on dit que quelqu'un (on ne précise pas qui) vint voir al-Mazari pour lui poser la question suivante : "Doit-on déclarer recevables, ou bien les récuser, tout jugement en provenance de Sicile [et prononcé] par son qâdî, ainsi que les dépositions de ses témoins assermentés, tout en sachant qu'ils sont imposés par la nécessité et qu'on ne peut établir si leurs auteurs résident sous l'autorité des infidèles de plein gré ou sous la contrainte." L'occupation de Sicile par les " infidèles " pose divers problèmes légaux potentiels : la question insiste sur la légitimité des jugements et témoignages produits par des musulmans sous l'autorité non-musulmane. Si effectivement on estime que les témoignages des musulmans et les jugements du qâdi ne sont pas légitimes, on enlève le fondement de tout le système légal de la communauté musulmane de l'île, qui en perdrait tout espoir de mener une vie en accord avec les principes de l'islam.

Dans sa réponse, al-Mazari distingue deux points. " Le premier touche à [la personne du] qâdî, ainsi qu'à ses avis fondés, considérée sur le plan de la probité, du moment qu'il réside en territoire ennemi *(dâr al-harb)* et sous l'autorité des infidèles, chose qui n'est point permise. Le second s'attache à l'investiture, puisqu'il est investi par l'infidèle. " al-Mazari commence donc avec le principe qu'il n'est pas permis au musulman de résider dans le *dâr al-harb,* ce qui suggérerait que les musulmans siciliens soient

3. Voir entre autres: Alexander METCALFE, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic Speakers and the End of Islam,* Routledge, London, 2005.

4. William WRIGHT, Michael JOHAN DE GOEJE, (eds), *Rihla, The travels of Ibn Jubayr edited from a Manuscript in the University Library of Leyde,* , Institute for the history of Arabic-Science, Frankfurt am Main, 1994; Paule CHARLES-DOMINIQUE, *Voyageurs arabes,* Pléiade, Paris, 1995.

5. Je me base sur la traduction française de cette fatwa dans Abdel MAJID TURKI, "Consultation juridique d'al-Imam al-Mâzarî sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50/2 (Beirut, 1984), p. 691-704. Sur cette fatwa, voir également Sarah DAVIS-SECORD, "Muslims in Norman Sicily: The Evidence of Imam al-Mazari's Fatwas", *Mediterranean Studies,* 16 (North Dartmouth, 2007), p. 46-66; John TOLAN, *Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du Xème siècle au milieu du XIIIème siècle,* Bréal, Paris, 2000, p. 152-56.

en situation irrégulière. Mais nous verrons qu'il égrène des exceptions à ce règle qui permettent la résidence de la plupart (sinon la totalité) des résidents musulmans de l'île.

En effet, lors qu'il aborde la première question, al-Mazari offre des raisons différentes qui pourraient mener un musulman à habiter en terre infidèle. Il précise tout d'abord que " si cette personne en question réside en pays ennemi pour une raison impérieuse, il n'y a là rien qui puisse porter atteinte à sa probité. " Donc là où il y a contrainte, où on n'a pas la possibilité de quitter l'île pour rejoindre une terre musulmane, tout logiquement, on ne pourrait reprocher aux musulmans de résider en terre infidèle. C'est là un principe reconnu même par les juristes le plus hostile à la résidence des musulmans dans les territoires infidèles (même si la perception de ce qui constitue " une raison impérieuse " varie beaucoup d'un juriste à un autre).[6]

Mais al-Mazari va plus loin : " Il en est de même si elle le fait de son propre gré, tout en ignorant le jugement en vigueur ou tout en croyant au caractère permis de son acte. En effet, rien ne l'oblige à prendre connaissance de ce chapitre du savoir [juridique], au point que son ignorance [supposée] ne porterait pas atteinte à sa probité. " Même, continue-t-il, si on interprète mal la loi en affirmant la légalité du séjour en terre infidèle, il s'agit d'une erreur pardonnable qui ne compromet pas la probité de celui qui réside en terre infidèle de manière théoriquement illicite.

Mais il n'a pas terminé. Si cette personne " interprète correctement la loi, de sorte qu'elle justifie sa résidence en territoire ennemi par l'espoir de l'arracher d'entre les mains [des occupants] et de le restituer à l'islam, ou de parvenir à mettre les infidèles sur la bonne voie, ou, du moins, à les détourner d'une hérésie quelconque. " Donc tout musulman sicilien qui espère un jour voir l'île repasser dans les mains d'un prince musulman, ou du moins qui souhaite détourner les chrétiens de leurs erreurs les plus grossières, se voit autorisé à vivre en terre infidèle. C'est difficile en effet d'imaginer un musulman sicilien qui ne soit pas compris dans ces différentes exceptions à l'interdiction de la résidence en terre infidèle.

Certes, il affirme que dans le cas de quelqu'un qui " agit en méconnaissance de la loi, ou en se détournant sciemment de tout effort d'interprétation, il y a certainement là un motif d'atteinte à sa probité. " Il émet également des doutes quant à la licité de voyager en terre infidèle pour faire du commerce, notant que les juristes malikites ne sont pas tous d'accord sur ce point, et que " Les plus grandes divergences sont apparues pour ce qui est d'interpréter sur ce point la *Mudawwana* " de Sahnûn (mort en 854). Il a émis des doutes similaires dans d'autres *fatwas* à propos du commerce entre Sicile et l'Ifriqiya.[7]

Al-Mazari conclut sur cette question en affirmant que " tolérer ses raisons personnelles doit être l'attitude de principe à adopter envers toute personne dont la probité est

6. Kathryn Miller, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, Columbia University Press, New York, 2008, p. 22-43.

7. Sara Davis-Secord, "Muslims in Norman Sicily: The Evidence of Imām al-Māzarī's Fātwas", *Mediterranean Estudies*, 16 (North Dartmouth, 2007), pp. 46-66.

évidente, mais dont le but du séjour en territoire ennemi prête néanmoins à suspicion. C'est que la grande majorité des suppositions précédentes plaident pour cette tolérance et il n'est guère possible de les repousser toutes à l'exclusion d'une seule. " C'est un exemple remarquable d'*ijtihad*: la réinterprétation de la loi islamique pour l'adapter à des situations nouvelles. Al-Mazari commence avec le principe que la résidence en terre infidèle est interdite, puis (par une série d' "exceptions") l'autorise pour la quasi-totalité des musulmans siciliens.

Ensuite le mufti s'adresse à la deuxième question: la légitimité du qâdî et d'autres officiers musulmans qui, en Sicile, étaient nommés par le roi chrétien ou ses officiers.

> " Pour ce qui est du second point soulevé, c'est-à-dire l'investiture accordée par l'infidèle aux qâdîs, notaires, syndics et autres [détenteurs de charges honorables], il est un fait qu'on doit impérativement protéger les gens, les uns contre les autres, tant et si bien qu'un certain disciple de l'école [mâlikite] prétend fonder rationnellement cette obligation. L'auteur de la *Mudawwana* établit la légalité de tout intérim assuré par les notabilités d'un lieu quelconque, en l'absence du prince *[sultân]*, et ce de peur de ne pouvoir traiter un cas d'urgence dans les délais prescrits. L'investiture accordée par l'infidèle à ce qâdî probe, soit pour répondre à un besoin impérieux, soit pour satisfaire la demande des justiciables, ne porte nullement atteinte à des jugements qui gardent de la sorte leur caractère exécutoire, tout comme s'il avait été investi par un prince musulman ".

En d'autres termes, al-Mazari considère que la Sicile est dans une sorte d'interrègne : autrefois elle avait un sultan musulman, un jour (insh'Allah) elle en aurait de nouveau. Dans de telles périodes d'interrègne, les officiers musulmans doivent continuer à gérer les affaires de la communauté. La légitimité du qadi provient de la justice de ses jugements ; elle ne dépend pas du fait qu'il soit nommé par un infidèle. On ne reconnaît pas dans le roi chrétien la moindre légitimité.

Il faut souligner qu'il s'agit ici de l'opinion d'un seul mufti. D'autres au contraire (notamment des muftis malikites maghrébins à la fin du moyen âge, à propos des musulmans sous autorité chrétienne en Espagne) affirmaient que tout musulman devait quitter, dès que possible, le territoire conquis par un infidèle. Mais certains affirmaient que de rester après la conquête et d'ainsi garder une présence musulmane était un acte méritoire ; c'est le cas notamment des juristes hanbalites dans la suite des conquêtes mongoles.[8]

Qu'en est-il des chrétiens résidant en pays musulman ? Regardons, à titre d'exemple, un texte latin concernant des chrétiens européens vivant en terre musulmane—plus précisément à Tunis au XIIIe siècle. Le 19 janvier 1235, Raymond de Penyafort, pénitencier du pape Grégoire IX, écrivit une lettre au prieur dominicain et au ministre franciscain " dans le royaume de Tunis ". Les deux frères avaient écrit au pape pour lui poser 40 questions bien précises concernant leur mission auprès des chrétiens résidant à Tunis. Les réponses sont dictées par le pape à Raymond : questions et réponses ont été préservées

8. Khaled Abou el Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries," *Islamic Law and Society*, 1 (Leiden, 1994), p. 141-187; Kathryn Miller, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, Columbia University Press, New York, 2008, p. 22-43.

dans un texte appelé les *Responsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis*. Les questions concerne la légalité de toute une série de pratiques, que ce soit la vente de clous aux musulmans ou le baptême clandestin de leurs enfants.[9]

Ce texte offre une perspective unique sur la communauté chrétienne de Tunis et sur les réponses des papes aux problèmes posés par la résidence de chrétiens en terre musulmane. On y voit l'activité importante des marchands (surtout italiens et catalans) ici placée dans le contexte d'interdictions pontificales du commerce de certains biens. On voit que certains marchands transgressent ces interdictions sans en faire trop de souci (des Génois vendent des navires, par exemple) ; d'autres souhaitent clairement savoir quels types de commerce sont légitimes. De surcroît, ce texte nous offre un panorama inédit de la communauté européenne de Tunis, où se croisent non seulement des marchands italiens et catalans, mais aussi mercenaires, croisés, fugitifs, captifs et pèlerins. On trouve en particulier un certain nombre de personnes marginales qui n'apparaissent que très rarement dans la documentation arabe ou latine : renégats, esclaves, convers, couples mixtes.

Notre but ici n'est pas d'analyser en détails ce document, dont une bonne partie concerne la légitimité de certains types de commerce (puisque les troisième et quatrième conciles du Latran avaient interdit la vente d'armes, de fer et de bois aux " sarrasins "). Nous examinerons ici quelques passages qui traitent de problèmes de conversion et de familles mixtes.

Dans leur huitième question, les frères observent avec mécontentement que certains chrétiens mettent en gage aux sarrasins des hommes ou des femmes parmi leurs domestiques :

> " Nous demandons s'il faut excommunier des chevaliers (*milites*) et d'autres chrétiens endettés qui, dans leurs transactions avec les sarrasins, mettent en gage aux sarrasins des hommes ou des femmes parmi leurs domestiques. En particulier, certains de ces personnes savent qu'ils ne vont probablement pas pouvoir les racheter. Il arrive souvent que de telles personnes données en gage, surtout des jeunes garçons et filles, se convertissent à l'islam, et si après ils s'en repentissent éventuellement, ils ne reviennent pas [au christianisme]. "[10]

Il semble que des chrétiens endettés, surtout des chevaliers, donnent à des musulmans des hommes et femmes parmi leurs domestiques comme sécurités pour leurs dettes ou autres obligations (peut-être militaires). Ce qui contrarie les frères n'est pas

9. Ramon de Penyafort, *Responsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis*, *Summae, Universa Bibliotheca Iuris* I, Javier Ochoa Sanz, Luís Díez García (eds.), Instituto Claretiano, Roma, 1976, vol. 3, p. 1024-1036. Extraits de ce texte traduits et commentés dans John Tolan, *Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du Xème siècle au milieu du XIIIème siècle,* Bréal, Paris, 2000, p. 164-169. Sur ce texte, voir aussi John Tolan, "Taking Gratian to Africa: Raymond de Penyafort's legal advice to the Dominicans and Franciscans in Tunis," Adnan Husain, Katherine Fleming (eds.), *A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200–1700,* One World, Oxford, 2007, p. 47-63; John Tolan, " Marchands, mercenaires et captifs: le statut légal des chrétiens latins en terre d'islam selon le juriste canonique Ramon de Penyafort (XIIIe s.) ", Stéphane Boisselier, François Clément, John Tolan (eds.), *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médievale,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

10. Ramon de Penyafort, *Responsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis*, *Summae, Universa Bibliotheca Iuris* I, Javier Ochoa Sanz, Luís Díez García (eds.), Instituto Claretiano, Roma, 1976.

la pratique de mise en gage d'êtres humains, mais plutôt le risque spirituel que cela entraîne : on imagine que certains de ces chrétiens vont rester les esclaves de leurs nouveaux maîtres (si leurs anciens maîtres ne règlent pas leurs dettes). Les frères se soucient particulièrement des jeunes et craignent qu'ils ne finissent par se convertir à l'Islam. La réponse du pape est que cette pratique est un péché mortel, mais qu'elle n'entraîne pas l'excommunication.

En général, bien entendu, la conversion à Tunis ne peut s'envisager que dans un seul sens : vers l'islam. Certes, dans un passage on parle de chrétiens qui assistent à la messe la nuit, en secret " par peur des sarrasins " (§16); cette peur s'explique, peut-être, par le fait que ce seraient des chrétiens convertis à l'islam puis revenus subrepticement au Christianisme. Mais un seul passage traite du baptême de musulmans. Les frères précisent que certains serviteurs ou esclaves chrétiens s'occupent d'enfants musulmans. Ces serviteurs demandent aux frères s'ils doivent faire baptiser ces enfants en secret, à l'insu de leurs parents. Ainsi, s'ils meurent avant l'âge de la discrétion, ils seront sauvés. Le pape répond : " qu'on les baptise ". On peut présumer, donc, qu'un certain nombre d'enfants musulmans à Tunis au XIIIe siècle étaient baptisés en secret par leurs nounous chrétiennes.

Un des soucis principaux des ministres franciscain et dominicain est l'apostasie de certains chrétiens à Tunis et leurs relations avec les membres de leurs familles restés chrétiens. On divine par d'autres sources que ces situations devaient être assez fréquentes. Les sultans hafsides avaient des concubines européennes, achetées dans les marchés d'esclaves ou reçues comme cadeaux; certaines de celles-ci, sans doute, se sont converties. Quant aux mercenaires, plusieurs restèrent chrétiens, mais d'autres se convertirent à l'islam. Parmi les traducteurs, acteurs clefs du commerce et de la diplomatie, étaient des Européens qui prolongèrent leur séjour à Tunis; certains, sans doute, finirent par se convertir à l'islam et par épouser une musulmane.[11] Ceci pose la question délicate des fréquentations entre chrétiens et leurs parents convertis à l'islam :

> " Il y a certains individus qui étaient chrétiens et ensuite se sont fait Sarrasins, certains étant enfants, d'autres étant déjà adultes ; certains sont libres, d'autres captifs. Puisqu'ils pêchent tous contre les articles de la foi, niant que le Christ soit Dieu et Fils de Dieu, déniant aussi son Incarnation et sa Passion, nous demandons si les parents de ces personnes ou d'autres membres de leur famille ou d'autres personnes peuvent communiquer avec eux. Certains ignoraient les articles de la foi [chrétienne] quand ils se sont faits Sarrasins, d'autres étaient captifs dès leur enfance, d'autres [se sont convertis] à cause d'une certaine négligence. Et nous ne voyons pas comment [leurs parents chrétiens] peuvent se passer de garder contact avec eux, soit parce qu'ils les aiment comme leurs enfants, soit parce qu'ils reçoivent d'eux la nourriture.

11. Mounira CHAPOUTUT-RAMADI, "Tunis", Jean-Claude GARCIN (ed.), *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, École française de Rome, Rome, 2000, p. 241; M. TAHAR MANSOURI, "Vie portuaire à Tunis au Bas Moyen Âge (XII-XVe siècle) ", Alia BACCAR-BOURNAZ (éd.), *Tunis, cité de la mer*, Tunis, 1999, p. 143-156, surtout p. 145-147.

> Nous répondons : ils peuvent communiquer avec eux pour les corriger ou pour nécessité et recevoir d'eux la nourriture quand cela est nécessaire, surtout leurs parents et d'autres personnes associées. "[12]

Ce passage montrent que les frères et le pape sont préoccupés par l'apostasie, qui en Europe entraînerait des punitions sévères : confiscations des biens et mise à mort. Mais ils ne peuvent bien entendu menacer les apostats en terre d'islam d'aucune peine, même spirituelle: en se mettant en dehors de l'église, ils ne peuvent plus être excommuniés, selon le *Décret* de Gratien.[13]

Puisqu'on ne peut plus rien pour les apostats (sauf essayer de les convaincre de revenir à leur religion première), on se soucie ici surtout des membres de leur entourage qui sont restés chrétiens. Il était interdit, par le *Décret,* de fréquenter des hérétiques; exception faite pour ceux qui cherchent à les ramener à la foi. Mais les frères savaient que s'ils essayaient d'interdire aux chrétiens de Tunis de fréquenter leurs proches musulmans, cette interdiction aurait peu d'effet, si ce n'était de pousser les parents chrétiens eux aussi vers l'apostasie. Les frères savent que ces chrétiens ne peuvent pas éviter leurs parents musulmans "soit parce qu'ils les aiment comme leurs enfants, soit parce qu'ils reçoivent d'eux la nourriture." Le pape répond qu'ils peuvent fréquenter ces musulmans *causa correctionis vel necessitatis*—en d'autres termes, pour les ramener à l'église ou par besoin matériel. En appliquant ainsi la législation de Gratien à propos des hérétiques, Ramon et Grégoire classe l'islam comme hérésie, du point de vue juridique. Ceci correspond avec la réflexion théologique contemporaine à propos de l'islam, surtout les œuvres des polémistes latins contre l'islam aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.[14] Dans sa *Summa de Paenitentia,* Ramon avait affirmé que les chrétiens ne devaient pas fraterniser avec les juifs ou les sarrasins: l'exception est faite pour les prédicateurs qui vont en *terram eorum* pour leur prêcher le Christ.[15] Ici on reconnaît la situation particulière des familles d'apostats et on adoucit cette interdiction pour eux.

Plus difficile encore, peut-être, était le problème de l'apostasie au sein d'un couple marié. Ramon aborde le problème des mariages mixtes dans la onzième question des *Responsiones*, puis de nouveau dans son *De matrimonio* (composé probablement entre 1235 et 1240).[16] Puisqu'il n'est de toute façon pas légal pour un chrétien d'épouser un

12. John Tolan, *Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du xème siècle au milieu du xiiième siècle,* Bréal, Paris, 2000, p. 165.

13. C.24 q.1 cc.4-5. Anders Winroth, *The Making of Gratian's Decretum,* Cambridge University Press, Cambridge, 2000, vol. 2, p. 50-92.

14. John Tolan, *Les Sarrasins,* Aubier, París, 2003, chapitres 6-11.

15. Ramon de Penyafort, *Summa de Paenitentia,* Liber I, titulus IV, Javier Ochoa Sanz, Luís Díez García (eds.), Instituto Claretiano, Roma, 1976, vol. B, cols. 308-317; sur la question de la "fraternisation" et du partage des repas avec juifs et musulmans dans le droit canonique: David M. Freidenreich, "Sharing Meals with non-Christians in Canon Law Commentaires, ca. 1160-1260: A Case Study in Legal Development", *Medieval Encounters*, 14/1 (Leiden, 2008), p. 41-77.

16. Ramon de Penyafort, *Summa de Matrimonio*, *titulus* X, *"de dispari cultu"*, Javier Ochoa Sanz, Luís Díez García (eds.), Instituto Claretiano, Roma, 1976, vol. C, cols. 951-55. Pour une traduction anglaise de ce traité, voir Raymond of Penyafort, *Summa on Marriage,* Pierre J. Payer (ed.), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 2005. Sur ce traité voir: Giovanni Minnucci, "Istituti di diritto precessurale nella *Summa de poenitentia et matrimonio* di san Raimondo di Penyafort", Carlo Longo (ed.), *Magister Raimundus: Atti del convegno per il IV centenario della canonizzazione di San Raimondo de Penyafort (1601-2001),* Istituto Storico Domenicano, Roma, 2002, p. 87-109; Ignacio Pérez de Heredia, "La *Summa de Matrimonio* de san Raimundo de Peñafort", Carlo Longo (ed.), *Magister Raimundus...*, p. 111-164.

non-chrétien, la question ici est de savoir comment faire si un membre d'un couple chrétien *labatur in haeresim,* glisse dans l'hérésie—en d'autres termes, ici, s'il se convertit à l'islam (qui est encore une fois traité comme une hérésie). Gratien, dans le *Décret*, suit la législation ecclésiastique antérieure en interdisant tout mariage entre chrétiens et non-chrétiens, avec néanmoins quelques exceptions pour les cas de conversions: Causa 28 du *Décret* traite d'un cas d'un *infidelis* marié qui se convertit au christianisme mais dont l'épouse demeure *infidelis*. Gratien affirme qu'il est permis au nouveau chrétien de se séparer de son époux ou épouse infidèle, mais qu'il ou elle peut aussi rester marié. L'essentiel est de savoir si le membre chrétien du couple peut rester marié à l'époux infidèle sans *contumelia creatoris* "insulte au Créateur". Selon le *Décret* (c28 q2 c2), quand l'époux infidèle haït le christianisme et insulte le Créateur, l'époux chrétien peut non seulement se séparer de son partenaire infidèle, mais peut se marier de nouveau. La bible interdit le divorce; l'annulation du mariage est autorisé dans des cas limités et spécifiques, en particulier la consanguinité ou l'adultère d'un des membres du couple. Le *Décret* affirme que la *contumelia creatoris* est une sorte d'adultère spirituelle, bien pire que celle physique, et qu'elle serait donc raison pour la séparation et pour l'annulation du mariage. En 1235, Ramon et le pape appliquent le cas de Gratien sur la conversion d'un membre d'un couple infidèle au Christianisme au cas inverse: où un membre d'un couple chrétien se convertit à l'islam. En ce faisant, Raymond et le pape montre une certaine souplesse et une facilité d'innovation, adaptant les principes du droit canon à la situation bien particulière des chrétiens à Tunis. Faire autrement, comme ils le savent, ne ferait que rendre leur vie plus difficile et les rendre plus susceptibles à l'apostasie.

La *fatwa* d'Al-Māzarī' et les *Responsiones* de Ramon montrent que les juristes du moyen âge savaient réagir avec réalisme et pragmatisme, adaptant les contraints du droit religieux (en apparence souvent si inflexible) aux besoins spécifiques de leurs ouailles. Pour éviter le piège de l'essentialisme, qui nous amène trop souvent à voir les relations interreligieuses au moyen âge soit comme un conflit permanent soit comme une convivialité irénique, nous devons nous pencher sur les manifestations concrètes des interactions régulières entre les communautés et des textes légaux qui tentaient de les encadrer.

Deux figures de l'identité andalouse

GABRIEL MARTINEZ-GROS[1]

Dans la postface d'un livre précisément intitulé *Identité Andalouse*, publié il y a une douzaine d'années, j'ai tenté de montrer qu'une identité se dit, qu'elle relève du discours, et non de l'essence. Une identité exige donc un sujet qui se dise, mais aussi, et tout aussi nécessairement, un interlocuteur à qui se dire, à un moment donné — c'est la précision de ce moment donné qui fait de l'identité un phénomène profondément historique. L'identité se déclare en temps de crise et d'affrontement — les empires pour cette raison n'ont généralement pas d'identité. Ils ne se disent pas parce qu'ils n'ont pas d'interlocuteur à qui se dire, parce qu'ils visent à l'universel qui nie tout interlocuteur. On en trouve un bon exemple dans la définition d'eux-mêmes, si c'en est une, que donnent les Etats-Unis aujourd'hui, à savoir une Arche de Noé où tous les peuples seraient représentés, et qui résumerait donc l'humanité entière ; une définition qui résiste donc à l'idée qu'une part quelconque de l'humanité soit étrangère à l'Amérique, et qui répugne par conséquent à l'idée que les Etats-Unis aient un interlocuteur. Dans ces conditions, on ne peut pas vraiment parler me semble-t-il d'identité. Car une identité qui n'a pas d'interlocuteur ne se dit pas ; et une identité n'existe pas tant qu'elle ne se dit pas. Cette absence de détermination d'eux-mêmes, ce refus de choisir, c'est ce que Samuel Huntington, dans un livre fameux, reprochait à la vision du monde officiellement enseignée dans son pays.[2] Mais pour l'instant, son appel aux Américains à choisir — et à choisir clairement une ascendance et des références européennes — n'a pas été entendu.

Se poser la question de l'identité andalouse, c'est donc se demander à la fois qui l'a posée et pour quel interlocuteur il l'a posée ; ou encore, c'est une autre façon de la dire, à qui a-t-on opposé l'identité andalouse ? Les deux questions, celle du sujet et celle de l'interlocuteur sont bien sûr irréductiblement liées. Le sujet définit et dit son identité par le choix qu'il fait de son interlocuteur — ou si vous préférez, l'interlocuteur déter-

1. Gabriel Martinez-Gros (Orà, 1950) és professor a la Université Paris X-Nanterre, després d'haver-ho estat a Paris VIII. Entre les seves obres destaquen: *L'idéologie omeyyade* (Madrid, 1992); *Identité andalouse* (Paris, 1997); en col·laboració amb Lucette Valensi, *L'Islam en dissidence. Genèse d'une confrontation* (Paris, 2004); *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam* (Arles, 2006).

2. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, Nova-York, 1996.

mine les arguments et le discours de l'identité. Un Français n'est pas le même Français selon qu'il se définit face à un Américain, face à un Espagnol, ou face à un Béninois.

Vu sous cet angle, chaque nation, chaque individu peut parler des dizaines de discours identitaires — tout comme on peut parler plusieurs langues — et l'examen des discours de l'identité andalouse, comme de toute autre, est donc une tâche gigantesque. Je me contenterai donc, pour m'en tenir aux dimensions d'une communication, d'ébaucher deux grandes figures de l'identité andalouse, deux grands ordres de discours andalous en apparence très éloignés l'un de l'autre, mais dont l'intérêt est précisément qu'ils s'enchevêtrent.

1. Les Lumières

Je partirai de nous, de notre modernité, c'est-à-dire du Siècle des Lumières. C'est là, au XVIIIe siècle, que se dégagent les traits sans doute encore aujourd'hui les plus fréquemment évoqués dans l'opinion courante quand il y est question d'al-Andalus : la tolérance, la curiosité intellectuelle, le travail pacifique des arabesques et des champs irrigués, et quelquefois, comme une note inquiète dans ce tableau heureux, la nostalgie de l'exil, la menace de la disparition. Voilà le sujet identitaire, celui qui parle, ou celui qu'on fait parler : le poète andalou, la musique andalouse, la tolérance andalouse. Mais l'interlocuteur ? On a généralement oublié que ce jardin andalou s'oppose à l'image avilie de son agresseur, c'est-à-dire à l'image de l'Espagne chrétienne, ou plus exactement, du catholicisme ibérique ou méditerranéen.

La première originalité andalouse naît en effet du grand retournement moderne des hiérarchies européennes. Depuis l'Antiquité, la Méditerranée et ses rives, la Grèce, l'Italie, l'Espagne, donnaient le ton à l'Europe entière. La révolution politique et scientifique du XVIIe siècle a renversé les rôles. Newton, dont les lois de la gravitation universelle achèvent en apothéose un siècle de découvertes bouleversantes et rendent caduques vingt siècles de science gréco-arabe, symbolise le premier rang acquis par l'Angleterre, et plus généralement par l'Europe du nord protestante, aux avant-postes de la modernité. Protestante, mais aussi tolérante : cette même Angleterre a séparé l'Etat et la loyauté civique de la religion. Au contraire, l'Espagne incarne, aux yeux de l'Europe du XVIIIe siècle, le système ancien et vaincu : le fanatisme dont l'Inquisition est le signe le plus visible ; l'ignorance d'une religion superstitieuse ; enfin l'indolence, l'inefficacité économique.[3] Un pays vide de savants et plein de bandits, c'est encore ce que les voyageurs romantiques français ou anglais des premières décennies du XIXe siècle viendront chercher dans les sierras d'Andalousie, et sur leur chemin vers Grenade.

Car la condamnation de l'Espagne vaut à l'inverse réhabilitation de ses victimes. L'Espagne a construit son fanatisme dans la lutte contre les Arabes, pense alors l'Europe éclairée. Condamner l'Espagne, c'est donc rendre hommage aux Andalous, ses victimes. Et l'hommage présente les mêmes arguments que la condamnation, simplement inversés :

3. On retrouvera ces trois critiques déjà liées, dès 1721, MONTESQUIEU, *Lettres Persanes,* Amsterdam, 1721, Lettre LXXVIII.

les Andalous sont tolérants puisque les Espagnols ne le sont pas ; les Andalous sont pacifiques, puisque les Espagnols sont belliqueux ; les Andalous sont inventifs et laborieux, puisque les Espagnols ignorent et condamnent les sciences et le travail. D'emblée, les Andalous entrent en modernité pourvus d'une existence double dont nul n'a pu les défaire : d'une part celle que leur donnent les traces de leur existence, les textes ou les documents ; d'autre part, cette existence bien plus vigoureuse qu'ils ont héritée en creux de leurs bourreaux espagnols. L'identité d'Al-Andalus tient d'abord à ce qu'elle est une anti-Espagne, ou un anti-fanatisme, l'ombre inversée de cette superstition catholique que les Lumières françaises, mais aussi anglaises ou néerlandaises ont en horreur.

Il est à remarquer que cette invention d'al-Andalus la distingue d'emblée du reste de l'Islam. Il arrive que l'empire ottoman, la Perse ou la personnalité même du Prophète jouissent au XVIIIe siècle de la sympathie des esprits éclairés; jamais ils ne tiennent le premier rôle qu'al-Andalus se voit confier dans cette histoire victimaire, l'une des premières histoires victimaires que l'Europe ait construite. Le héros andalou de cette histoire est d'autant mieux protégé de la critique qu'il est fait de l'étoffe des fantômes, et que le but du discours éclairé est moins de connaître al-Andalus que d'invoquer la mémoire de ses souffrances pour condamner son bourreau, à savoir l'Espagne. Car ce n'est pas al-Andalus en vérité qui intéresse, mais l'Espagne. Al-Andalus n'est qu'une pièce à conviction dans le procès de l'Espagne, ou dans le processus de l'Europe nouvelle, éclairée, qui se fait. Ou si vous préférez, al-Andalus est un masque, et le véritable sujet qui parle à travers ce masque, c'est l'Europe éclairée. Ni l'Empire ottoman, ni la Perse, ni l'Inde islamique ne partagent ces caractères de masque européen qui reste au contraire attaché à l'Andalus. C'est pourquoi on n'a jamais cessé, dans l'opinion commune, d'accorder à l'Espagne musulmane, plus de tolérance, plus de génie philosophique, plus d'inventivité scientifique qu'à l'Orient islamique. Et pour cause, puisque al-Andalus, c'est l'Europe.[4]

2. La construction moderne de l'histoire andalouse

Ce point de départ — al-Andalus, c'est l'Europe, et son interlocuteur c'est l'Espagne ; al-Andalus doit être compris dans l'histoire de l'Espagne—, a dominé l'essentiel de l'historiographie d'al-Andalus jusqu'à ces dernières décennies.[5] Je m'en tiendrai à quelques jalons majeurs de la deuxième moitié du XIXe et de la première moitié du XXe siècle.

Dans la première histoire globale d'al-Andalus appuyée sur une étude serrée des textes alors disponibles et servie par l'immense érudition linguistique de son auteur,

4. Il va de soi que ce préjugé favorable s'étend encore moins aux populations maghrébines, qu'elles soient arabes bédouines ou Berbères. Voir: Albert de CIRCOURT, Histoire des Mores mudejares et des morisques ou des arabes d'Espagne sous la domination des chrétieris, Paris, 1845, II, p. 193, à propos du massacre par des bédouins de groupes morisques expulsés d'Espagne en 1609, au moment où ils débarquent sur les côtes du Maghreb : " Cela n'a rien d'étonnant pour qui connaît les Arabes d'Afrique occidentale ". Le trait est d'autant plus frappant que l'œuvre de Circourt relève du mythe andalou tel qu'on vient de le préciser, et que son propos est aussi constamment favorable aux Andalous qu'il est constamment hostile aux Espagnols.

5. La question est encore posée dans ces termes — Occident ou pas — par : Pierre GUICHARD, *Structures orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane,* Mouton, Paris-La Haye, 1977.

Reinhart Dozy fait des Andalous une race mêlée d'Arabes vainqueurs et d'Hispaniques vaincus, et il arrête son récit au moment même où s'effacent les derniers traits de l'identité arabe des conquérants, avec la chute des Omeyyades, au XIe siècle.[6] Pour lui, l'identité d'al-Andalus naît de la déperdition de son arabité, à mesure que le passage des générations et le souci du pouvoir omeyyade d'éliminer les résistances de la noblesse arabe éloignent le califat de Cordoue de ses origines syriennes. Le nom même d' " Andalou " apparaît dans son texte avec la révolte des *muwallad* (Hispaniques convertis à l'islam) d'Ibn Hafsûn, et pour désigner les révoltés. Révolte vaincue, mais politiquement victorieuse. Tout comme la révolte de la Fronde, dans la France du XVIIe siècle, a permis à Louis XIV de briser l'aristocratie française, l'insurrection d'Ibn Hafsûn a donné aux souverains omeyyades l'occasion de domestiquer l'aristocratie arabe. Le ralliement des partisans d'Ibn Hafsûn au califat se fait, dit Dozy, au prix d'une " fusion des races ", arabe et hispanique. Fusion favorable à la population hispanique numériquement dominante. Al-Andalus devient andalouse — et la naissance de son identité particulière marque pour Dozy la fin de l'intérêt qu'il lui porte. Car Dozy ne s'intéresse qu'aux Arabes, et non aux Andalous. Au-delà de la chute du califat de Cordoue, seule la dynastie des 'Abbadides de Séville, la plus arabe du siècle des *taifas* retiendra son attention.[7]

Sans que le reproche lui en soit jamais fait explicitement, le ressentiment que presque tous les auteurs espagnols, si divergentes que soient par ailleurs leurs opinions,[8] manifestent envers Dozy tient sans doute à ce décentrement qu'il inflige à l'Espagne dans l'histoire andalouse. Pour Dozy, ce sont les Arabes qui tiennent le devant de la scène, du moins pour cette part de l'histoire andalouse, entre VIIIe et XIe siècle, qui l'intéresse. Et cette histoire cesse de l'intéresser quand l'Espagne entre dans la composition de l'identité andalouse.

Tout à l'inverse de Dozy, les tentatives les plus intéressantes de définir l'identité d'al-Andalus se déploient chez les auteurs espagnols de la première moitié du XXe siècle, en particulier Julian Ribera (1858-1934) et Miguel Asin Palacios (1871-1944). Les influences dominantes, même traduites à travers le français, sont celles de l'histoire allemande et de l'ethnologie anglo-saxonne.[9] On peut tenter de résumer cette démarche d'un mot, qui fait alors fureur dans la recherche paléontologique: le " chaînon manquant ". Pour l'un comme pour l'autre de nos deux auteurs, al-Andalus, c'est l'Espagne sous un déguisement arabe ou musulman, *por debajo de una superficie postiza,* pour le dire comme Asin Palacios. Malheureusement, la chose est difficile à prouver, puisque

6. Reinhart Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leiden, 1861-1863.

7. Pour une analyse détaillée de la pensée de Dozy, voir : Gabriel Martinez-Gros, " 'Andalou', 'Arabe', 'Espagnol' dans L'histoire des musulmans d'Espagne de Reinhart Dozy ", *Studia Islamica*, 92 (Paris, 2001), p. 113-126.

8. Qu'il s'agisse de Simonet, conservateur catholique, de Codera, libéral, ou de Julian Ribera franchement plus engagé dans le camp des réformateurs, tous manifestent à un moment ou à un autre leurs préventions à l'égard de Dozy. Voir ainsi, de Codera, pourtant le plus modéré dans ses propos, la critique (défavorable) du livre de Simonet, où il traite Dozy de " prétentieux " pour avoir invoqué, à propos du *Tawq al-hamâma,* un accent qui ne lui paraissait pas arabe. *Revista de Aragon* (Zaragoza, 1906), p. 346.

9. Même si les auteurs les plus lus, Taine, Gabriel Tarde, Pinard de la Boullaye, sont Français.

toutes les sources sont en arabe, et tiennent un discours très semblable à celui des textes orientaux. Il faut donc, pour retrouver l'Espagne, supposer l'existence d'une réalité sous-jacente, que la culture écrite ignore ou méprise, mais une réalité qui dominerait l'essentiel de la vie populaire. Cette opposition d'une langue, d'une culture, d'un ordre de préoccupations particulières à l'élite, mais profondément étrangères au peuple — cette idée de la rupture du peuple et de l'élite — n'est pas neuve en Espagne. Elle vient au moins de la Guerre d'Indépendance — c'est-à-dire de la résistance populaire aux troupes napoléoniennes, que les élites " francisées " (*afrancesadas*) avaient au contraire accueillies favorablement. Elle traverse tout le XIXe siècle à travers la louange accordée aux souverains " populaires " et " nationaux " (les Rois Catholiques en particulier) et la condamnation des souverains " étrangers " prisonniers de conceptions ou d'ambitions cosmopolites (Les Habsbourg, Charles-Quint et Philippe II). Elle triomphe chez Unamuno, contemporain de Ribera, dans le balancement de la fausse histoire des élites et de l'histoire véritable et jamais écrite du peuple — qui ne sera jamais écrite, qui ne peut pas s'écrire.

Al-Andalus n'aurait pas fait exception à la règle, élites arabes et peuple hispanique. Pour prouver l'existence de cette réalité populaire hispanique que les textes ne disent pas, on peut faire fond sur quelques anecdotes que les auteurs arabes " nous livrent sans y prendre garde " ;[10] mais on peut mieux encore constater que cette entité invisible — le peuple espagnol — est active puisqu'elle transmet. Dans ce cas, l'absence de texte, loin d'être un obstacle au raisonnement, l'appuie au contraire. Car elle démontre qu'il existe d'autres acteurs que ceux qui ont laissé des traces écrites ; et donc elle atteste l'existence d'un peuple hispanique de muets, bâillonné par la langue et par le pouvoir des Arabes. L'exemple le plus fameux de cette " preuve par le chaînon manquant " de l'existence d'une Espagne romane et populaire, c'est la fameuse " eschatologie musulmane " de Miguel Asin Palacios :[11] une vision des Enfers d'origine indiscutablement persane se retrouve dans la *Divine Comédie* de Dante. Or, il n'y a eu aucun contact direct, écrit, entre Dante et le monde islamique ; donc il existe une culture orale, probablement élaborée en langue romane en Espagne, au contact de la culture arabe, et passée de là en Italie. Pour qu'un thème arabe passe en Italie, il faut supposer l'Espagne, même si nous n'en avons aucune preuve matérielle. Sans l'existence de cette Espagne romane et populaire, l'aboutissement de cette description des Enfers en Italie est inexplicable. Comme le dit J. Ribera à propos de l'origine arabe de la lyrique des troubadours : il ne s'agit pas du passage d'une littérature savante (arabe) à une littérature populaire romane; mais de la contamination d'une culture populaire romane par les thèmes d'une poésie arabe populaire (celle d'Ibn Guzman), entre les deux fractions d'un peuple ibérique, l'une au

10. Julián Ribera, " El cancionero de Aben Guzmán ", *Disertaciones y Opúsculos*, I (Madrid, 1928), p. 31.

11. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1919.

nord et l'autre au sud, l'une musulmane et l'autre chrétienne, mais deux fractions qui pratiquaient le même dialecte roman et vibraient aux mêmes chansons.[12]

3. Des anecdotes à multiples sens

C'est donc le principe populaire invisible, mais actif, qui manifeste l'identité de l'Espagne, secrète et souvent féminine, en particulier dans la traduction de la culture islamique en culture européenne. Francisco Simonet, dans son *Historia de los Mozárabes*[13] fait un sort particulier à l'histoire des martyrs de Cordoue, témoins de la résistance chrétienne et hispanique à l'occupation arabe ; et il met en évidence, avec justesse, la division intime de nombre de familles andalouses que l'épisode laisse entrevoir. D'un côté les hommes, souvent convertis à l'islam par conviction religieuse, ou par fascination culturelle, ou plus simplement par souci d'ascension sociale ou de conservation de leur positions sociales; d'autre part les femmes ou les filles, officiellement musulmanes du fait de la conversion de leurs pères, mais élevées par leur mère dans la religion chrétienne, et juridiquement apostates dès lors qu'elles proclament ouvertement leur foi chrétienne. La femme mozarabe, pour Eduardo Saavedra,[14] devient la métaphore de l'Espagne populaire, muette mais sourdement hostile à son vainqueur arabe et à la langue qu'il lui impose.

Mais de même que la crise des martyrs de Cordoue soulève le voile du silence dans quelques dizaines de cas, qui sont supposés valoir pour des dizaines de milliers d'autres cas ignorés — c'est du moins la conviction des auteurs espagnols du tournant du XXe siècle ; de même il arrive que les chroniques et la langue arabe écrite ne puissent empêcher la réalité ibérique sous-jacente d'affleurer; et qu'elles nous livrent " sans le vouloir " la vérité de la société andalouse. Ainsi Julian Ribera édite et traduit en 1914 l'Histoire des Juges de Cordoue[15] écrite vers 950 par Khushanî, auteur ifriqiyien rallié au cercle intellectuel du prince héritier al-Hakam, le futur al-Mustansir (961-976). Or, il y est souvent question de la langue étrangère (*'ajamiya*) que parlent fréquemment les personnages d'origine hispanique de cette chronique des Juges — sans doute un dialecte roman. Parmi de nombreuses anecdotes, celle-ci : le juge Sâid ibn Sulaymân al-Ghâfiqî, juge suprême d'al-Andalus sous le règne de 'Abd al-Rahmân II, rentre chez lui, au milieu du jour, après avoir officié toute la matinée dans la grande mosquée de Cordoue. Il est sur le point d'arriver chez lui quand il est interpellé de loin par le père

12. Julián Ribera, *El cancionero de Ibn Guzman,* Real Academia de la Historia, Madrid, 1912, p. 11. Il ajoute que le système a été inventé en al-Andalus par une race européenne, et se répand en Europe par conséquent. " Race " désigne chez Ribera ce qui demeure d'irréductible dans une identité nationale quand on en a ôté l'essentiel apparemment, c'est-à-dire la langue et la religion — ce qui reste donc de l'Espagne quand elle est musulmane et qu'elle parle arabe. " Race " est donc le mot clé de cette histoire non écrite que Ribera prétend restituer. Le mot n'a bien sûr que peu à voir avec ce qu'on nomme ainsi dans l'Allemagne des années 30.

13. Publiée à Madrid en 1897, l'année même de la mort de l'auteur. Mais les grandes lignes de l'œuvre sont fixées dès 1867, lorsque Simonet gagne le concours de l'Académie Royale d'Histoire précisément consacré à ce sujet des Mozarabes

14. Une des figures de proue du libéralisme politique et culturel espagnol du dernier tiers du XIXe siècle, dans une conférence donnée le 21 avril 1904 au Círculo de San Luis, sur ce thème de la femme mozarabe.

15. Ta'rîkh al-Qudât bi-Qurtuba, Maestre, Madrid, 1914.

de Nasr, l'eunuque favori de l'émir. " Dites au juge ", demande le père de Nasr à ses compagnons qui le précèdent, " de s'arrêter ; j'ai à lui parler d'une affaire ". L'homme s'est exprimé en *'ajamiya* — c'était sa langue (*wa-kâna a'jamiyan al-lisân*) et il ne parlait apparemment pas l'arabe. Le juge comprend et demande qu'on lui réponde en *'ajamiya*[16] *que la session du matin a été longue et pénible, mais qu'il siègerait de nouveau dans la soirée en public (bayna-l-nâs*) et qu'il examinerait son cas.

Ce que Ribera tire de l'anecdote est évident. Deux des personnages les plus proches du souverain, le père de son favori, visiblement d'origine hispanique, mais aussi le Juge de Cordoue, d'indiscutable origine arabe si on s'en tient à sa *nisba* d'al-Ghâfiqî, communiquent en langue romane. Si ce *romance* était assez commun pour que même l'aristocratie arabe, même la petite élite du palais, pratique cette langue romane ou du moins la comprenne, on peut parier sans risque que c'était bien aussi la langue quotidienne de l'immense majorité de la population andalouse.

On voit bien l'intérêt que Ribera trouve à cette interprétation. On ne comprend pas en revanche celle de Khushanî, ce qu'il essaie de faire comprendre à son lecteur arabe du milieu du Xe siècle en lui livrant cette étrange anecdote apparemment dépourvue de sens, et à laquelle il concède pourtant une page sur les dix ou douze qu'il consacre à ce juge, l'un des quatre meilleurs que l'islam ait jamais connus, ajoute-t-il. Tous les quatre sont d'ailleurs contemporains — ils ont vécu au milieu du IXe siècle. L'attention du lecteur est ainsi attirée sur cette époque du règne de 'Abd al-Rahmân II (822-852),[17] qui tient à peu près le milieu de l'histoire des Omeyyades d'Espagne, entre 'Abd al-Rahmân Ier l'Exilé au VIIIe siècle, et 'Abd al-Rahmân III le restaurateur du califat, au Xe siècle, sous le règne duquel Khushânî compose son œuvre. Les deux souverains de l'origine et de l'apogée portent en effet le même nom, et le partagent avec celui du IXe siècle dont il est ici question, et qu'on nomme souvent pour cette raison *al-Awsat*, celui du milieu. Or l'anecdote prend place précisément au milieu du jour — entendez ou traduisez 'au milieu de cet espace de temps qui sépare la chute des Omeyyades en Orient de la restauration de leur pleine souveraineté deux siècles plus tard en Espagne', lorsque 'Abd al-Rahmân al-Nâsir reprend le titre de calife de ses ancêtres de Damas. Ce que dit le texte au lecteur arabe attentif, c'est précisément cela : le juge a parlé la langue arabe du califat le matin — entendez, sous le califat des Omeyyades de Damas; et il la reparlera le soir, sous le califat des Omeyyades de Cordoue ; mais au milieu du jour la session est interrompue, la langue arabe est suspendue; et la langue des *'Ajam* — c'est-à-dire le *romance,* ou l'espagnol, recouvre, travestit, protège aussi la légitimité voilée de la langue arabe, pour laquelle il n'est pas encore temps de se manifester au grand jour.

16. Qâlû lahu bi-l-'ajamiya . Voir : *Ta'rîkh*..., p. 111-112, trad. p. 136-137.

17. Et de Mutawakkil (847-861) en Orient, dont on sait qu'il abolit la doctrine mutazilite de l'Etat, manifesta de la compréhension, voire de la sympathie pour les Omeyyades, et qu'il voulut même un bref moment rendre à la Syrie son rôle de capitale en s'installant à Damas.

Il est clair que Ribera et Khushânî ne se préoccupent pas des mêmes sujets. Pour reprendre notre définition initiale de l'identité, pour Ribera, le sujet qui parle et qui se dit, c'est l'Espagne ; et son interlocuteur c'est l'Europe. L'Espagne se définit en Europe à travers son identité andalouse. Pour Khushani, le sujet qui parle, ce sont les Omeyyades et leur interlocuteur, c'est le califat rival des Abbassides, ou plus largement le monde islamique. Les Omeyyades disent leur identité de califes dans le monde islamique à travers le récit de leur histoire andalouse. Je rappelle que nous sommes vers 950, sans aucun doute au moment le plus favorable pour la cause omeyyade. Depuis 909 et la prise du pouvoir par les Fatimides Shiites dans l'actuelle Tunisie, il y a deux califats dans l'Islam, l'un à Mahdiya, puis au Caire après 970 ; l'autre à Bagdad bien sûr. Deux califats, c'est aussi choquant, aussi intenable que deux empereurs ou deux papes en Chrétienté. Or depuis 929, les Omeyyades, en se proclamant à leur tour califes, ont ajouté à la confusion. Il y a désormais trois califats, dont chacun considère bien sûr les deux autres comme des imposteurs. Chacun des trois califats construit son discours et son identité à partir d'un socle partagé de valeurs communes — un interlocuteur, puisque nous disions que l'identité suppose un interlocuteur, exige qu'on partage avec cet interlocuteur un socle de discussion, donc un socle de valeurs communes. Chaque califat s'appuie aussi sur des faits. En 950, le califat de Bagdad est à l'agonie, mis sous tutelle par une dynastie shiite iranienne, les Bouyides ; le califat tunisien des Fatimides se débat contre une énorme révolte berbère partie du massif des Aurès. Les Omeyyades semblent les plus solides. Ils ont un point fort, qui leur est généralement reconnu : à Damas comme à Cordoue, ils sont supposés avoir toujours été les plus Arabes, les meilleurs défenseurs des valeurs et de la cause des Arabes dans la bigarrure des peuples de l'Islam. Au contraire les Abbassides de Bagdad s'appuient largement sur les Persans ; et les Fatimides en Ifriqiya ont été portés au pouvoir par des Berbères. En revanche les Omeyyades ont des points faibles, parmi lesquels le plus gênant est probablement d'avoir proclamé leur califat en Espagne, très loin du centre reconnu du monde islamique, qu'on peut situer, dans ce milieu du xe siècle où la géographie arabe atteint son apogée, en Iraq et dans l'ouest de l'Iran.

L'anecdote du juge reprend ces deux points : le point fort (la langue arabe, la présence arabe) ; et le point faible (l'Espagne, la langue étrangère des Espagnols) et elle les combine en une identité omeyyade qu'elle présente au monde islamique, au lecteur de langue arabe. Dans ce discours identitaire, le sujet est omeyyade, l'interlocuteur est islamique, l'Espagne est un instrument ou un argument. Au contraire, dans l'identité andalouse selon Ribera, l'Espagne est le sujet, l'Europe l'interlocuteur, et les Arabes sont l'instrument ou l'argument.

Conclusion

Deux conclusions : la première, c'est que le discours de Ribera a largement occulté celui de Khushanî. L'historiographie contemporaine d'al-Andalus a polémiqué sur la diffusion réelle de cette langue romane dont il est question dans l'anecdote, pour appuyer l'argumentation de Ribera ou au contraire pour la minimiser. Ce qui l'a donc emporté

c'est ce débat où l'Espagne et l'Europe sont centrales, et où l'Espagne arabe n'est qu'un argument ou un instrument pour décider de l'identité de l'Espagne, pour situer l'Espagne en Europe, ou au contraire pour situer al-Andalus ailleurs qu'en Europe.[18] Chose à peine étrange, personne ne s'est posé la question de ce que Khushani voulait dire à son lecteur arabe du xe siècle — alors qu'il est évident que Khushani ne pouvait pas avoir pour but de poser la question de l'appartenance de l'Espagne à l'Europe. C'est que le débat qui intéresse Khushani — à savoir, les Omeyyades sont-ils les meilleurs califes pour l'Islam ?— n'intéresse en réalité plus personne.

La deuxième conclusion, c'est que les deux interprétations, celle de Ribera et celle de Khushani, ne pourraient pas se croiser, ni conjuguer leurs malentendus s'ils ne portaient pas l'un et l'autre sur une identité. Pour porter un discours identitaire, rien ne vaut un autre discours identitaire. Si le discours de Ribera a pu se substituer au discours de Khushani aussi complètement, au point de faire oublier le discours de Khushani, c'est parce que le discours de Ribera comme celui de Khushani portaient sur une identité. Pas la même certes, pas le même sujet, pas le même interlocuteur ; mais les deux discours ont au moins un point commun : c'est qu'ils donnent un rôle particulier, positif ou négatif, à la terre d'Espagne.

18. Claudio Sanchez-Albornoz et Américo Castro sont les deux pôles les plus connus de ce débat où l'Espagne contemporaine, européenne, déchirée par la guerre civile, est évidemment cruciale, et où les Arabes ne jouent qu'un rôle d'argument parmi beaucoup d'autres dans la définition de l'identité nationale espagnole.

El "caso mozárabe" (siglos ix-xiii): algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación

Cyrille Aillet[1]

> "La identidad es como un foco virtual. A pesar de que no tiene existencia real, resulta imprescindible referirse a ella para explicar algunos fenómenos."
>
> Claude Levi-Strauss[2]

1. Proliferación y distorsión de la noción de "identidad"

La noción de "identidad" parece haberse convertido en la clave única de identificación de las colectividades humanas. Empezó a proliferar en el terreno de las ciencias sociales a partir de los años setenta y ochenta, cuando el estructuralismo dejó el paso a la "crítica del discurso", que insistió tanto en los temas de la marginalidad, de la alteridad y de las minorías como emblemas del funcionamiento social entero. Esta corriente, llamada en Estados Unidos la "*French Theory*", tuvo notable influencia también en el discurso poscolonial que, a su vez, criticó severamente la pretensión universalista del discurso "occidental", haciendo hincapié en el multiculturalismo y en los fenómenos de extrañeza social, de mestizaje cultural o, al revés, de "cultura comunitaria".[3]

El 11 de Septiembre favoreció al revés la reafirmación de una visión logocentrista ("Nosotros, el Occidente", contra "ellos"), contra el fantasma o peligro del "choque de civilizaciones" representado en mayor parte por el supuesto bloque del islam. En vez de insistir sobre la fluidez de los procesos de identificación e interacción social, el paradigma hoy en día dominante en Europa consiste en simplificar y afianzar las líneas

1. Cyrille Aillet (Cahors, 1974) és professor titular a la Université Lumière-Lyon 2 i investigador en el CHAM-UMR 5648. Entre les seves obres destaquen: *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (ixe-xiie siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010.

2. Claude Levi-Strauss (dir.), *L'Identité*, Grasset, París, 1977, p. 332.

3. Sobre las condiciones históricas e intelectuales de emergencia del multiculturalismo: Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquêtes sur les postcolonialismes*, Stock, París, 2008, especialmente p. 13-38.

de delimitación religiosa y cultural. El renacimiento de la "identidad nacional" —cuyo ingrediente podría ser el canto obligatorio de "La Marsellesa"— como instrumento de definición de la diversidad interna de la sociedad francesa nos da un claro ejemplo de la instrumentalización del discurso culturalista, tanto por parte del poder como por parte de los *lobbies* comunitaristas.

El debate acerca del libro de Sylvain Gouguenheim nos indica que el esencialismo teórico también puede afectar al gremio científico.[4] La tesis principal radica en la comparación entre "dos civilizaciones", para él estructuralmente opuestas: "Europa", verdadera depositaria de la "razón" griega que consiguió combinar con los *Evangelios*, y el "islam", civilización "hija" del Corán, dominada por una religión que dejó al margen las ciencias racionales a favor de un pensamiento fundamentalista, en el sentido que estaba totalmente polarizado por el referente profético y canónico.[5] Tres argumentos permiten borrar la larga tradición científica en lengua árabe. Primero, los que han llevado las traducciones de la época 'abbāssí eran, en su mayor parte, cristianos de cultura helénica, o sea poblaciones minoritarias y, según el autor, oprimidas por el estatuto de la dimma que los rechazaba al margen del islam.[6] La demostración consiste en reducir el islam a su dimensión religiosa (musulmana) y a subestimar el peso de los filósofos y científicos árabo-musulmanes, lo que lleva a pretender que la ciencia árabe era, básicamente, una ciencia "griego-cristiana".[7] Segundo, la adopción del árabe por toda la sociedad, cristianos y judíos incluidos, no es considerada como una prueba convincente del nacimiento de una ciencia "árabe". Además, según el autor, este idioma "semítico" ignora las reglas lógicas de las lenguas indoeuropeas y el árabe es, ante todo, el vector privilegiado de la poesía y de la religión, incapaz de integrar el razonamiento científico.[8] Así se quiere demostrar la profunda incompatibilidad entre la ciencia griega y la lengua árabe. La tercera operación consiste en asimilar las comunidades cristianas arabizadas a una mera periferia del mundo bizantino,[9] que también resulta equiparado a "Europa", según un punto de vista que reduce la definición de este bloque a dos elementos: el cristianismo y la herencia del *logos* griego. La hipotética conservación y transmisión del eslabón griego se sigue a duras penas desde los "Padres de la Iglesia" hasta el "renacimiento del siglo XII", según un esquema historiográfico altamente continuista. Por fin, el esfuerzo de un traductor considerado como secundario, Jacques de Venise, permite realzar la corriente de transmisión del griego al latín, rechazando en la oscuridad las traducciones del

4. La mayor parte de los artículos de la prensa están disponibles en la "Wikipédia" francesa, bajo el título "Aristote au mont Saint-Michel". Véanse también las reflexiones reunidas en: Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed, Irène Rosier-Catach (dirs.), *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, París, 2009; Max Lejbowicz (ed.), *L'islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie*, Presses du Septentrion, Lille, 2008.

5. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, París, 2008, p. 200-201.

6. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel...* p. 191.

7. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel...* p. 90.

8. Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel...* p. 136-137.

9. "Territorios fronterizos del Imperio bizantino". Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont Saint-Michel...* p. 100.

árabe al latín.[10] El historiador corrige así mismo un perjuicio histórico, la "deuda" de Occidente con respecto a la ciencia árabe,[11] y puede confirmar su presupuesto teórico: el antagonismo de las dos "civilizaciones" radica en una profunda incompatibilidad. El lector que sigue la misma línea de razonamiento podrá concluir que el fundamentalismo forma parte de la esencia misma del islam, y en su rechazo de la razón y de la ciencia, únicamente emblematizadas por el modelo griego.

La distorsión de la noción invasora de "identidad" por el discurso dominante puede darnos serias dudas sobre su pertinencia al nivel teórico o científico. Su uso a veces indiscriminado por el historiador tanto como su proyección hacia el contexto de las sociedades medievales merece un verdadero debate. Para alentar esta discusión, quisiera volver hacia mi investigación, no de manera lineal, sino para ilustrar las dificultades teóricas encontradas al reflexionar sobre las "identidades colectivas" en el lejano contexto de la Alta Edad Media ibérica. Después de delimitar mi terreno, cruzaré las teorías sociológicas sobre la "identidad" con mi propio método de interrogación del "caso mozárabe", a partir de las fuentes que he manejado. Al terminar este recorrido, espero verificar la fórmula de Claude Levi-Strauss, demostrando que la identidad no es un hecho estable, ni mucho menos inmutable, sino la representación por los actores sociales de una situación de contacto entre un grupo dado y otras colectividades. De hecho, me limitaré al caso de las identidades colectivas.

2. El "caso mozárabe": denominación e identificación

Mi terreno de investigación fue el "caso mozárabe", un caso clave no solo en la historia de la Península altomedieval, sino también en la historiografía ibérica a partir de finales del siglo XIX.[12] La palabra "mozárabe" designa en su sentido más común la población cristiana que se mantuvo en al-Andalus desde la conquista árabo-beréber hasta mediados del siglo XII aproximadamente. No se trata de toda la población cristiana presente en el territorio islámico, sino de la "comunidad" (*ahl al dimma*) amparada por un estatuto jurídico-legal de "protección" (*dimma*), reservado a los "pueblos del Libro" (*ahl al-kitāb*) en el derecho islámico. Protección pero también condición legal inferior a los musulmanes,[13] lo que permite hablar de "minoría" legal desde el principio, antes de que se convierta en una minoría demográfica. Sin embargo, los *dimmies* se diferencian de los cristianos foráneos presentes en territorio islámico: esclavos, soldados, mercenarios o mercaderes que no gozaban de la misma condición jurídica.[14] Por eso, se puede

10. Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel*... p. 106-124.

11. Por ejemplo: Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel*... p. 17-18, donde se formula la idea de un "etnocentrismo oriental".

12. Cyrille AILLET, "Islamización y arabización en al-Andalus a través de la evolución del cristianismo autóctono (ss. VIII-XII)", Flocel SABATÉ (dir.), Jesús BRUFAL (coords.), *La transformación de la frontera medieval musulmana*, Pagès editors, Lleida, 2009, p. 39-52; Cyrille AILLET, *Les "mozarabes": christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2009.

13. Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958.

14. Pedro CHALMETA, "Mozarabe", *EI*, 7 (1991), p. 249-251; Mikel DE EPALZA, "Les mozarabes, état de la question", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 63-64 (Aix-en-Provence, 1992), p. 39-50.

hablar de "cristianos autóctonos", categoría atestada en las fuentes árabes bajo la forma *'aŷam al-balad*: "bárbaros" o "extranjeros del interior" (palabra que solía designar a los cristianos en contexto peninsular).[15]

El cristianismo andalusí no se diferencia jurídicamente de las demás comunidades cristianas del mundo islámico, y como ellas reclama también un legado preislámico, en este caso visigótico. Sin embargo, es de notar que los mozárabes se distinguen del cristianismo oriental por dos excepciones. Su lengua de referencia (el latín) estaba bastante aislada en el *Dār al-Islām*, compartida solo por las comunidades norteafricanas. El cristianismo autóctono del Occidente musulmán[16] destaca también por tener una existencia histórica limitada, ya que desapareció hacia mediados del siglo XII, bajo la presión de los almorávides y, luego, de los almohades.[17] Sin embargo, se prolongó el fenómeno mozárabe en pleno siglo XII en algunos focos de exilio norteño como Coimbra, Zaragoza o Huesca que, además de poseer probables núcleos de población cristiana local hasta su conquista por los poderes cristianos, recibieron también flujos migratorios de cristianos andalusíes. Toledo conoció el mismo fenómeno pero con más intensidad, lo que explica que albergara un grupo jurídico y cultural distinguido del resto de la población hasta principios del siglo XIV, que fue cuando desapareció el uso del árabe en la documentación notarial.[18] De hecho, el renacimiento —en pleno siglo de Oro y hasta hoy en día— de una comunidad toledana mozárabe se relaciona con la identificación con el rito del mismo nombre y con la élite de los viejos cristianos: no tiene nada que ver con la cultura árabe andalusí,[19] cuando la mayor característica de los mozárabes es precisamente su uso del idioma árabe, rasgo lingüístico que explica su propio nombre.

15. Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Generalitat Valenciana, Alacant, 1997.

16. Dejamos aparte las comunidades cristianas de la Sicilia árabe, caso muy mal conocido y documentado, ver: Annliese NEF, "L'histoire des «mozarabes» de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux", Cyrille AILLET, Mayte PENELAS, Philippe ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, p. 255-286.

17. Jean-Pierre MOLENAT, "Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, 18 (Madrid, 1997), p. 389-413; Jean-Pierre MOLENAT, "La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII^e siècle", Cyrille AILLET, Mayte PENELAS, Philippe ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?...* p. 287-298. Las medidas de expulsión tomadas contra los cristianos por los almorávides se explican por un contexto de creciente presión militar cristiana y por la expedición de Alfonso el Batallador, rey de Aragón, hacia Granada en 1125-1226, operación facilitada por cristianos locales (Vincent LAGARDÈRE, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus", *Studia Islamica*, 67 (París, 1988), p. 98-118; Delfina SERRANO, "Dos fatuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (Madrid, 1991), p. 163-182). En cambio, las raíces ideológicas internas que llevaron los almohades a tomar otras medidas de expulsión contra los cristianos, pero también contra los judíos (con el famoso caso de Maimónides), merecerían un estudio más preciso.

18. Jean-Pierre MOLENAT, "Les Mozarabes : un exemple d'intégration", Louis CARDAILLAC (dir.), *Tolède, XII^e-XIII^e: musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Autrement, París, 1991, pp. 95-101. Su actividad intelectual es estudiada por: Thomas E. BURMAN, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, E. J. Brill, Leyden - Nueva York - Colonia, 1994.

19. Richard HITCHCOCK, "La imagen literaria de los mozárabes en el Siglo de Oro", Sebastian NEUMEISTER (ed.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Iberoamericana - Monographien und Aufsatze, Frankfurt am Main, 1989, p. 487-494.

Este aparece solo en latín (en un acta leonesa del año 1024), pero viene del árabe *musta'rib* que significa "arabizado". Como en muchos casos, la identificación del grupo empieza por su propia denominación.[20] Refleja un esfuerzo por distinguir a los cristianos sureños, hasta entonces designados en las fuentes latinas con el término *Hispani* que en cierta medida asimilaba la parte de la Península ocupada por el islam con el legado de la *Hispania* visigoda. Esta visión era compartida por la Iglesia meridional, muy marcada también por la ideología del posvisigotismo. A finales del siglo VIII, el metropolitano de Toledo Elipando todavía pretendía ejercer su autoridad sobre la Península entera, incluyendo la periferia asturiana y la *Marca hispánica* recientemente incorporada al dominio franco. Seguía defendiendo la independencia de su Iglesia frente a Roma y al vecino y adversario del otro lado de los Pirineos.[21] Un siglo más tarde, el *statu quo ante* no podía mantenerse y el clero andalusí no podía tener las mismas pretensiones. Sin embargo, los autores latinos presentaban Córdoba como si fuera el centro de la península, la nueva *urbs regia* que había sucedido a Toledo como sede de la Iglesia ibérica. La aristocracia cristiana andalusí seguía refiriéndose a los modelos genealógicos preislámicos, como lo demuestra la biografía de Eulogio, personaje de rancio abolengo visigodo según Álvaro de Córdoba,[22] o el hecho de que dos linajes muladíes importantes, los Banū Qasī y los Banū Ḥafṣūn, presumían de tener raíces godas.[23] También era el caso de Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, cuya *nisba* significaba "el Godo", denominación compartida por el historiador musulmán Ibn al-Qūṭiyya. Pretendía ser descendiente, como Ḥafṣ, de Sāra "la Goda", hija del rey destronado Witiza, que en la literatura árabe andalusí desempeña el papel de matriz simbólica de la alianza entre el linaje autóctono de los vencidos y el linaje de los conquistadores árabes gracias a su doble matrimonio con un *mawla* del califa omeya de Damasco y luego con un notable árabe.[24] Puesto de relieve por las genealogías, el elemento "visigotista" también aparecía en el sistema onomástico. Tenemos poco material para establecer una interpretación coherente de la onomástica cristiana andalusí, pero los pocos ejemplos apuntan hacia la importancia del corpus preislámico y del esquema romance *nomen* + *nomen paternum*, matizado por la influencia de los *ism*-s árabes más comunes y neutros (Ḥafṣ, Isḥāq, Rabī'...) y de los antropónimos teóforos como 'Abd Allāh.

¿Por qué, en un momento determinado, se impuso la palabra "mozárabes" en vez de "*Hispani*" en la documentación norteña? Cabe precisar que el cambio se impuso paulatina y parcialmente visto que ambas denominaciones siguieron en uso hasta el siglo XII. La

20. Dominique URVOY, "Les aspects symboliques du vocable «mozarabe». Essai de réinterprétation", *Studia Islamica,* 78 (París, 1993), p. 117-153.

21. Cyrille AILLET, "Islamización y arabización...

22. ÁLVARO de CÓRDOBA, "Vita Eulogi", Juan GIL (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, CSIC, Madrid, 1973, t. I, p. 331.

23. Alberto CAÑADA JUSTE, *Los Banū Qasī (714-924)*, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1980; David WASSERSTEIN, "Inventing tradition and constructing identity: the genealogy of 'Umar ibn Ḥafṣūn between Christianity and Islam", *Al-Qanṭara*, 23/2 (Madrid, 2002), p. 269-298.

24. Maribel FIERRO, "Genealogies of Power in al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries", *Annales Islamologiques,* 42 (El Caire, 2008), p. 33-36. Es de notar que este papel es un poco parecido al de la *Kāhina*, figura de la resistencia pero también de la integración de los beréberes al islam.

palabra "mozárabe" aparece por primera vez durante un pleito entre los monjes de San Martín de Salce en León y tres inmigrantes (posiblemente cordobeses), calificados de "tiraceros del rey" Alfonso V de León (999-1028) por haber sido instalados en tierras supuestamente reales, pero reivindicadas por el monasterio. La necesidad de crear un término específico surge a raíz de un conflicto por el repartimiento de tierras, en una región que había experimentado desde finales del siglo IX una potente ola de migraciones cristianas andalusíes. Más tarde, con la caída de Toledo, la palabra se convertiría en sinónimo de un estatuto jurídico especial: los "mozárabes", que tenían el derecho de usar el viejo *Fuero Juzgo* y la liturgia hispánica pregregoriana. En paralelo, cabe recordar que después de la caída de Toledo en 1085, Alfonso VI se proclamó *imperator totius Hispanie* para enfatizar su misión de restaurador de la herencia visigoda. En todo caso, la palabra "mozárabe" se impuso más o menos cuando "*Hispania*" dejó de ser sinónimo de al-Andalus.

La denominación colectiva y externa del grupo "mozárabe" traduce entonces un proceso de aculturación originado en al-Andalus, y sirve también de emblema para diferenciar, en el marco general de la Cristiandad peninsular, una comunidad marginada demográfica, institucional y culturalmente. Esto no quiere significar que el término tenga una connotación negativa, como lo sostenía Pedro Chalmeta, basándose en la *Historia de rebus Hispanie* de Rodrigo Ximénez de Rada, donde el arzobispo toledano forja una etimología ficticia: *mixti Arabes*, población "mestiza", "mezclada" con los árabes. Tampoco se puede reducir el término a una asignación identitaria externa, visto que la raíz árabe no tenía sentido peyorativo en las fuentes orientales y podía designar poblaciones árabocristianas, como los Gasāníes sirios, o poblaciones foráneas integradas al gremio cultural árabe. Es muy probable entonces que la palabra haya sido adoptada por los cristianos andalusíes en un período indeterminado, y luego adaptada al latín por los propios cristianos andalusíes emigrados al reino de León.[25]

3. Identidad, memoria y discurso

A pesar de más de cinco siglos de convivencia, poco se sabe de aquellos cristianos andalusíes, hasta tal punto que resulta casi imposible reconstituir una trama histórica coherente y completa. Las fuentes solo nos dejan acceder a una memoria reducida a múltiples fragmentos. Esta situación ciertamente alimenta el "problema mozárabe" al nivel historiográfico, pero creo que más profundamente el análisis de este caso depende estrechamente de la actitud intelectual adoptada frente a la parquedad de las fuentes.

La primera actitud se puede denominar el "síndrome de Sir Arthur Evans", el arqueólogo inglés que descubrió el palacio del rey Minos en Cnossos a principios del siglo XX y decidió reconstruir un edificio completo a partir de evidencias arqueológicas muy reducidas. Este fue también el caso de Francisco Javier Simonet. Consiguió completar los vacíos de la documentación para elaborar una trama perfecta que prolongaba la existencia de los mozárabes hasta la reconquista de Granada por los Reyes Católicos.

25. Pedro CHALMETA, "Mozarabe"... p. 249-251. Dominique URVOY, "Les aspects symboliques...".

No solo rescataba del olvido a una población silenciada por la historiografía anterior, sino que le daba un papel central en el transcurso de la historia nacional. Los mozárabes ejemplificaban para él la eterna resistencia del pueblo "español" a cualquier dominación foránea y su férreo rechazo del islam, visto como un fenómeno extraño a la península. Su interpretación estaba por supuesto vinculada a una visión determinista y continuista de la identidad nacional.[26]

La segunda actitud consiste en pasar por alto aquellas mismas evidencias, con el pretexto de su efimeridad o a través del argumento *a silentio*, interpretando la parquedad de las fuentes como una prueba de la inconsistencia del fenómeno documentado. Tal fue la posición adoptada por gran parte del arabismo español frente a las teorías de Simonet. La historiografía liberal había dedicado mucha atención al problema de las minorías a través de la invención, durante las "Luces", de la figura de la "tolerancia" árabe frente al supuesto fanatismo católico, encarnado en el espectro de la Inquisición.[27] Pero la minoría cristiana no podía ejemplificar la convivencia andalusí porque su protagonismo histórico parecía resumirse en el dossier de los mártires de Córdoba, considerado como un símbolo del fanatismo religioso. Esto explica que la escuela del arabismo español, desde Pascual de Gayangos hasta Mikel de Epalza, haya descartado el "caso mozárabe" a pesar de su valorización del tema de las minorías.

El tipo de tratamiento reservado a las fuentes es entonces el primer acto en la construcción de una memoria histórica, y puede determinar o bien una sobreexposición o al revés una subestimación del objeto. En mi caso, elegí dejarme guiar por una serie de discursos que claramente proponían una identificación del grupo estudiado. En efecto, la identidad no es una realidad factual, sustancial o concreta, sino que nace de un acto discursivo que consiste en marcar la diferencia del individuo o del grupo en un contexto social dado. Después de la Segunda Guerra Mundial, fue el psicólogo Erik Erikson que aplicó por primera vez la noción de "identidad" a un grupo determinado, en este caso los veteranos del conflicto. Este grupo no tenía existencia colectiva al nivel social o económico, sino que expresaba su sentimiento de alienación —llamado "crisis de identidad" por Erikson— a través del acto de palabra, o "discurso identitario".[28]

En el contexto altomedieval, este tipo de discurso está siempre filtrado y mediatizado por la índole literaria de las fuentes. Sin embargo, el "caso mozárabe" suscitó varios testimonios cuya formulación y conservación no son nada inocentes. Sumido en un silencio casi general en las fuentes cristianas ibéricas durante siglos, excepto para celebrar el final del "cautiverio" en tierras sarracenas y el exilio salvador a las tierras del norte,[29]

26. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes en España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes,* Viuda e hijos de M. Tello, Madrid, 1897-1903 (reed. Oriental Press, Amsterdam, 1967).

27. Gabriel Martínez-Gros, "L'historiographie des minorités (Morisques, Mudéjars, Mozarabes) dans l'Espagne du milieu du XIXe siècle", *Iberica* (2000), p. 55-71; Cyrille Aillet, *Les "mozarabes" : christianisme, islamisation et arabisation*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 9-13, 16-17.

28. Edmond Marc Lipiansky, Isabel Taboada-Leonetti, Ana Vasquez, "Introduction à la problématique de l'identité", Carmel Camilleri (ed.), *Stratégies identitaires*, PUF, París, 1990, p. 7-26.

29. Cyrille Aillet, *Les "mozarabes" : christianisme...*, p. 245-258.

el mozarabismo suscitó varios testimonios en el momento mismo de su desaparición del territorio musulmán, o sea en los siglos XII-XIII. Hacia 1142, Orderic Vital, retirado en la abadía normanda de Saint-Évroult, contaba la expedición de Alfonso el Batallador en tierra de "paganos" en 1125-1126, y relataba como el rey había "liberado" a un grupo de "*Muceravii*", que le declararon entonces:[30] "Nosotros, y nuestros antepasados, hemos sido educados y bautizados en la gentilidad. Seguimos la ley cristiana con felicidad, pero no hemos podido nunca aprender perfectamente los dogmas de la religión divina. Por falta del yugo impuesto hace mucho tiempo por los infieles, no nos hemos atrevido a buscar en Roma o en Galia a los doctores de la fe, y ellos no se han desplazado hasta nuestras tierras por culpa de la barbarie de aquellos paganos a los que estábamos temerosamente sometidos. Estamos alegres de su llegada y deseamos dejar el suelo natal y emigrar con Usted, con mujeres y bienes."

La expedición del rey de Portugal Affonso Enriques hacia Sevilla, poco después de la caída de Lisboa en 1148, parece ser una réplica del gesto de Alfonso el Batallador y provoca otra vez el traslado (hacia Coimbra) de un grupo de cristianos locales. Pero la hagiografía de san Teotonio (el prior de Santa Cruz de Coimbra), escrita después de 1173, nos cuenta que los mozárabes fueron considerados como cautivos como si no hubiera diferencia entre ellos y los musulmanes.[31] Había sido igual durante el asedio de Lisboa en 1147, cuando los cruzados flamencos mataron al obispo local y a un grupo de cristianos autóctonos.[32] Sin embargo, la vida del santo, reflejo de la sociedad mezclada de Coimbra, insiste en la perfecta ortodoxia de aquellos cristianos, "rehenes de los paganos" sin dejar de seguir el rito cristiano.

En ambos casos, el tema de la cautividad es central. Había sido un argumento habitual en el discurso histórico astur-leonés.[33] Empezó a difundirse más allá de los Pirineos en el contexto de la reforma gregoriana, entre 1053 y 1076, cuando Roma se puso a mirar de nuevo hacia los islotes cristianos en territorio islámico, empezando por el caso de la supremacía de Cártago frente a Mahdiya, planteado al papa León IX por las comunidades locales, para seguir luego con la correspondencia de Gregorio VII a

30. Marjorie CHIBNALL (ed., trad.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Clarendon Press, Oxford, 1978, p. 404-407; Vincent LAGARDÈRE, "Communautés mozarabes...".

31. "*Vita sancti Theotonii*", *Portugaliæ Monumenta Historica : a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum*, Kraus Reprint, Endeln - Liechtenstein, 1967, t. I, *Scriptores*, p. 84-85; Aires A. NASCIMENTO (ed.), *Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, Edições Colibri, Lisboa, 1998, p. 176.

32. José Augusto DE OLIVEIRA (ed.), *Conquista de Lisboa aos Mouros (1147)*, S. Industrias da C. M. L., Lisboa, 1936, p. 107. Según Ch. E. Dufourcq el "obispo" mencionado por Osbern sería en realidad un *qāḍī* musulmán, hipótesis muy inverosímil si se tiene en cuenta la indignación del narrador: Charles-Emmanuel DUFOURCQ, "Les mozarabes du XII[e] siècle et le prétendu «évêque» de Lisbonne", *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 5 (L'Alger, 1968), p. 125-130. En 1109, el noruego Sigurd afirmaba, sin duda con alguna exageración, que la mitad de la población de Lisboa era cristiana: Christophe PICARD, "Les mozarabes de Lisbonne : le problème de l'assimilation et de la conversion des chrétiens sous domination musulmane à la lumière de l'exemple de Lisbonne", *Arqueologia Medieval*, 7 (Granada, 2001), p. 89-94; Jean-Pierre MOLENAT, "La fin des chrétiens..." p. 290-292.

33. Cyrille AILLET, *Les "mozarabes" : christianisme...* p. 31 y 245-258.

propósito del establecimiento de una nueva sede en Bugía, capital de los Ḥammādíes.[34] Algunos autores, tal vez influidos por el recuerdo bíblico de la cautividad de Israel, valoraban la actitud heroica de aquellos hermanos de los confines. Hacia 1225, Jacques de Vitry calificaba de "mozárabes" a todos los cristianos latinos en territorios islámicos, África del norte incluida, y subrayaba su escrupuloso respeto de la autoridad pontificia y del rito ortodoxo, que contrastaba según él con la herejía de los cristianos de Oriente:[35] "Tienen un alfabeto latino y, en sus Santas Escrituras, usan el latín. Obedecen con toda humildad y devoción a la Iglesia de Roma, como los demás Latinos. No evidencian ninguna desviación tanto al nivel de los dogmas de la fe como al nivel de los sacramentos. Practican el sacramento del altar con pan ázimo, como los demás Latinos. Solo se puede notar que dividen la Santa Eucaristía en siete o nueve partes,[36] mientras que la Iglesia romana y sus feligreses rompen la Eucaristía solo en tres partes. Sin embargo, esta división no tiene que ver con la sustancia misma del sacramento, cuya eficacia no resulta modificada o anulada por esta operación."

Al contrario, otros autores consideraban como sospechosos a aquellos cristianos periféricos, destacando los peligros de contaminación que entrañaba una situación de convivencia, forzada al principio para volverse aceptada luego, según ellos. En 955 ya, el monje Juan de Gorze, enviado a Córdoba por el emperador germánico Otón I para negociar con el califa 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, reprochaba a sus interlocutores locales su aceptación pasiva del yugo impío, criticando violentamente todos los síntomas de contaminación externa, como la práctica de la circuncisión.[37] Esta oposición entre una normatividad pretendidamente central y las periferias sospechosas del cristianismo adquirió mayor vigencia con la reforma romana del siglo XI que, sin convertirse en una "guerra contra el mozarabismo" en la Península, como lo sostenía el historiador Gérard Pradalié,[38] dio lugar —sobre todo en Coimbra y Toledo y de parte del clero reformador— a varios testimonios de recelo con respecto a los cristianos andalusíes emigrados al norte. El mejor ejemplo a mi parecer es la bula del papa Pascual II al obispo Mauricio Bourdin de Coimbra, entre 1100 y 1108. Le señala sus dudas acerca de un obispo "hispanus":[39] "Nos hemos enterado, tanto por el relato contenido en las epístolas que me mandó Ud., como a través de la confesión oral del portador de esta carta, que este

34. Christian COURTOIS, "Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle", *Revue Historique*, 195 (París, 1945), p. 97-122 y p. 193-226.

35. Claude BURIDANT, *La traduction de l'Historiæ Orientalis. Manuscrit français 17203, Bibliothèque Nationale de Paris*, Klincksieck, París, 1986, p. 127.

36. Referencia al rito hispánico, en el que el sacerdote rompe el pan de la Eucaristía en siete partes que depone luego, en forma de cruz, sobre el altar, mientras pronuncia sucesivamente los siete misterios de la vida de Cristo: Encarnación, Natividad, Pasión, Muerte, Resurrección, Gloria y Reino: Robert AMIET, "La liturgie dans le diocèse d'Elne du VIIe au XVIe siècle. Première partie. La liturgie wisigothique", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 9 (Codalet, 1978), p. 97-98.

37. Juan de SAINT-ARNOUL, *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, Michel Parisse, (ed), *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Éditions Picard, París, 1999, p. 148-151.

38. Gérard PRADALIE, "Les faux de la cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XIIe siècle", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10 (Madrid, 1974), p. 77-98.

39. Carl ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 1970, p. 161-162.

individuo fue ordenado como sacerdote en la Iglesia de Coimbra por un obispo católico que él mismo había sido ordenado como obispo, como se supo luego, en el territorio de los Sarracenos de *Hispania*, y por dos obispos solo [...]."

Este contexto explica la vigencia del debate sobre los mozárabes a partir del siglo XII. El retrato muy negativo de esta minoría en la *Historia* de Rodrigo Ximénez de Rada refleja ciertamente un deseo de unificación doctrinal en torno a las normas eclesiásticas que estaban compartidas por todo el Occidente. También procede de un esquema de interpretación histórica centrado en la afirmación del papel de la monarquía castellana como mediadora de la restauración de *Hispania*. Este marco no deja al cristianismo meridional ningún protagonismo, excepto de manera negativa a través del tema de la colaboración activa o pasiva con los infieles, combatidos exclusivamente por el reino asturiano, verdadero y único heredero del modelo visigodo.[40]

La plasmación de las ideologías monárquicas en los reinos del norte, sobre todo en Asturias y León, no dejó espacio para la cuestión del mozarabismo sino para celebrar la emigración o liberación de aquellos hermanos "cautivos". El silencio de las fuentes tiene que ver también, entonces, con la estructuración misma de la memoria histórica norteña.

4. La identidad del grupo como representación de una situación de contacto

Fuera de los testimonios externos y tardíos, los discursos que abordan la cuestión de la identificación del cristianismo en el contexto andalusí se sitúan todos en la segunda mitad del siglo IX, durante el emirato omeya. Son discursos que podemos calificar de "identitarios" porque reflejan una expresión, afirmación y representación de las fronteras sociales que delimitan la "comunidad" como un grupo coherente, con respecto y frente a su entorno islámico. Como señala el antropólogo Fredrick Barth, la expresión de esta "identidad colectiva" aparece como una construcción dinámica e inestable y no como una realidad sustancial y estable, visto que depende de una situación de contacto movediza.[41]

Una primera serie de testimonios figura en el corpus de los mártires de Córdoba, no solo en los escritos de Eulogio y Álvaro sino también en el *Apologético* del abad Sansón y en el tratado incompleto de Leovigildo, *De habitu clericorum*. Todos forman un conjunto muy coherente ideológicamente.[42] Marcan por primera vez la aparición de un "sentimiento minoritario" en el cristianismo andalusí, o sea no solo un discurso sobre

40. Rodrigo Ximénez de Rada, *Historia de rebus Hispanie*, Brepols, Turnhout, 1987, p. 106-109; Rodrigo Ximénez de Rada, *Historia de los hechos de España*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, p. 150-153.

41. Fredrik Barth, "Les groupes ethniques et leurs frontières", Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenar (eds.), *Théories de l'ethnicité*, PUF, París, 1995, p. 202-270. También se puede referir a: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little Brown and Co., Boston, 1969.

42. Las referencias son demasiado numerosas para citarlas todas. Los mejores estudios de conjunto son los siguientes: Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859). A Study of the Sources*, The Catholic University of America Press, Washington, 1962; Jessica A. Coope, *The Martyrs of Cordoba. Community and family Conflict in an Age of Mass Conversion*, University of Nebraska Press, Lincoln (Mass.) - Londres, 1995; Patrik Henriet, "Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu du ixe siècle)", Michel Lauwers (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, CNRS, Niza, 2002, p. 93-139.

la dominación islámica, que ya se había plasmado en las dos crónicas latinas del siglo VIII, sino la conciencia de formar ahora una comunidad marginalizada por el poder y amenazada por el proceso de islamización tanto al nivel demográfico, a través de las conversiones y de las alianzas matrimoniales, como al nivel cultural, a través de la creciente difusión de la lengua árabe y del modelo literario oriental.[43]

Esta verdadera explosión literaria corresponde evidentemente a un proceso de profunda mutación social. A mediados del siglo IX, más de un siglo después de la conquista, la absorción de los linajes visigodos parece ya bastante avanzada, visto que el paisaje social en tiempo de la *fitna* emiral pone en primera fila de los notables en ámbito rural, a familias convertidas desde fechas tempranas, como los Banū Qasī,[44] o desde dos o tres generaciones como era el caso de los Banū Ḥafṣūn[45] o Banū Ŷilliqī.[46] No significa que la aristocracia laica cristiana haya desaparecido, pero es verdad que parece haber sido el elemento más frágil de la comunidad y resulta ser el más evanescente en la documentación. La aparición del elemento *muwallad* como protagonista de las luchas contra el poder omeya traduce también la importancia de los conversos en la sociedad.[47] Paralelamente, el derecho malikí, en pleno proceso de formación y difusión en la sociedad andalusí, dedica una atención marginal pero significativa a las cuestiones legales planteadas por las alianzas matrimoniales entre esposos de las dos religiones, por las conversiones y casos de apostasía, y por el problema más general de los contactos entre los musulmanes y la ḏimma.[48]

El proceso de islamización queda reflejado entonces a través de tres tipos de discursos. La producción jurídica malekí, primero, se presenta como un discurso anhistórico, aplicable de manera universal. El estudio de los casos relativos a la ḏimma, llevado a largo plazo, demuestra sin embargo cierta focalización en el tema durante la segunda mitad del siglo IX o principios del siglo X. Asimismo la elaboración jurídica acompaña en cierta medida el cambio social.[49]

43. Cyrille AILLET, "Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IXe siècle", Jacques-Olivier BOUDON, Françoise THÉLAMON (dir.), *Les chrétiens dans la ville*, Publications des universités de Rouen et du Havre, Rouen, 2006, p. 65-79.

44. Alberto CAÑADA JUSTE, *Los Banū Qasī (714-924)*, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1980.

45. Manuel ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el Islam. ʿUmar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1994; Maribel FIERRO, "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn", *Al-Qanṭara*, 16 (Madrid, 1995), p. 220-257; Maribel FIERRO, "Mawālī and Muwalladūn in al-Andalus (Second/Eighth-Fourth/Tenth Centuries)", Monique BERNARDS, John NAWAS (ed.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, E. J. Brill, Leyden, 2005, p. 195-245.

46. Christophe PICARD, "Quelques aspects des relations entre chrétiens et musulmans dans les zones de confins du nord-ouest de la péninsule Ibérique (IXe-XIe siècles)", *Cahiers d'Histoire de l'Université de Saint-Étienne* (1990), p. 5-26.

47. Cyrille AILLET, "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)", *Annales islamologiques*, 42 (El Caire, 2008), p. 1-28.

48. Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del Islam temprano: la ʿUtbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003; Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, Maribel FIERRO, "Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX", Luis CABALLERO ZOREDA, Pedro MATEOS CRUZ (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta Edad Media*, CSIC, Madrid, 2000, p. 415-427.

49. Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales...*

El segundo conjunto es el discurso historiográfico andalusí, estudiado por Gabriel Martinez-Gros.[50] Refleja las mutaciones sociales a través del tema de la *fitna*, presentada como una fase de convulsión y rebeldía contra el poder legítimo de los Omeyas, un caos formativo que enfatiza el papel restaurador de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, inaugurador de una era de paz, reunificación y fusión de las tensiones étnicas en el molde de un pueblo andalusí sometido a la autoridad del califato universal. Se trata de un esquema interpretativo que calca claramente la historia oriental: los Omeyas de Córdoba recuperan su título de califas después de haber subyugado la *fitna*, igual que sus antepasados habían triunfado en la *fitna* abierta por el asesinato de 'Uṯmān y las contiendas del reino de 'Alī. Sin embargo, la *fitna* andalusí tiene un aspecto suplementario. La rebelión contra el poder omeya aparece en las fuentes como una forma de apostasía. En efecto, los mayores protagonistas de la pelea son los *muwalladūn*, acusados de volver a sus raíces indígenas, o sea cristianas. La confusión entre el elemento converso autóctono y el elemento cristiano aparece en varios episodios. Al nivel simbólico, la *fitna* de los *muwalladūn* se acercaría más bien al modelo de la rebelión, o *ridda*, de las tribus árabes después de la muerte del profeta. La *fitna* emiral aparece como una verdadera "era de la sospecha" donde las nuevas fronteras religiosas establecidas a través del proceso de conversión vacilan. Al revés, el califato impone un modelo único que borra las diferencias anteriores para operar la fusión de los musulmanes en una sola comunidad que se identifica enteramente con el modelo árabe.[51]

La imagen de la *fitna* en las fuentes cronísticas árabes no debe ser reducida a una mera ficción política, porque nos proporciona indicios que corresponden con el retrato de una sociedad en plena mutación, como se desprende del complejo dossier de los mártires de Córdoba (tercer conjunto al que hemos aludido antes). Para Eulogio y sus discípulos, la conversión como acto jurídico no entraña necesariamente una reorientación social y cultural del individuo. En otros términos, enunciados por Richard Bulliet,[52] la "conversión formal" no desemboca inmediatamente en una "conversión social". Así se puede entender la reivindicación y valorización, por parte de los apologistas cordobeses, de la figura un tanto inusual —en este tipo de fuentes— de los apóstatas, considerados como musulmanes por herencia (hijos de padre musulmán) o convertidos al islam, pero vueltos hacia su fe "verdadera". Dentro de la categoría de los *lapsi*, se establece entonces

50. Gabriel Martinez-Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue, x^e^-xi^e^ siècles*, Casa de Velázquez, Madrid, 1992.

51. Cyrille Aillet, "L'ère du soupçon : l'identification de la frontière ethnique et religieuse dans les récits de la *fitna* andalouse (iii^e^/ix^e^-iv^e^/xe siècles)", Isabelle Grangeaud, Nicolas Michel (ed.), "L'identification. Des origines de l'islam au xix^e^ siècle, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée", (Aix-en-Provence, 2010), p. 31-43. Ver también el recién artículo de Maribel Fierro, "Genealogies of Power in Al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries", *Annales Islamologiques,* 42 (El Caire, 2008), p. 29-45.

52. Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, 1979. Ver también: Pedro Chalmeta, "Le passage à l'Islam dans al-Andalus au x^e^ siècle", María Paz Torres, Manuela Marín (eds.), *Actas del XII Congreso de la Unión Española de Arabistas e Islamólogos (Málaga, 1984)*, M. Huertas, Madrid, 1986, p. 161-183.

una distinción entre los "verdaderos" conversos, demonizados por el discurso martirial, y los conversos "formales", considerados todavía recuperables por la comunidad cristiana.[53]

La forma elegida para este dossier es también muy interesante porque forma un ensayo —sin equivalente, creo, en la Península altomedieval— de revitalización literaria a través de la restauración del modelo paleocristiano. De hecho, las vidas se inspiran en el pasionario hispánico y el corpus hagiográfico de los primeros mártires. Córdoba se convierte en una nueva Roma, sometida al poder de los paganos, con sus "cristianos ocultos" que mantienen secretamente su práctica religiosa, y su minoría combativa prometida a las palmas del martirio. En cuanto a los Ismaelitas, calificados en una epístola de Álvaro[54] de "Romanos" sin que ningún especialista haya entendido esta referencia, se convierten en el *Indiculus luminosus* de Álvaro en los representantes del cuarto y último imperio tiránico anunciador del Anticristo y del Mesías del Fin de los Tiempos.[55]

5. El idioma como emblema de distinción

Aunque críptico y reservado a una minoría culta por su complejidad formal e intelectual, el corpus de los mártires de Córdoba evocaba las fundaciones mismas de la Cristiandad. Podía ofrecer asimismo al vulgo una serie de *exempla* que ciertamente tenían resonancia en una sociedad acostumbrada a la lectura de las vidas de santos y que seguramente tenían cierta eficacia al nivel retórico como modelos de contestación del islam. A pesar de no haber tenido mucha difusión, el culto de los mártires de Córdoba tuvo por lo menos un papel al nivel local, documentado por las referencias del *Calendario de Córdoba* en 961.[56]

Esta iniciativa literaria se fundaba primero en una renovación ambiciosa del latín, elevado a un nivel poco común en la literatura hispánica contemporánea. Aquellos autores insistían sobre la importancia del latín como emblema del cristianismo en una sociedad en pleno proceso de islamización, pero también de arabización. De hecho, la representación de la identidad del grupo se expresa, según Pierre Bourdieu, a través de un lenguaje simbólico que cristaliza en lo que denomina las "señas" de identidad, o los "emblemas" de identidad, ambos concebidos para señalar o marcar la frontera del grupo con respecto a otra comunidad.[57] En el transcurso del siglo IX, el idioma estuvo en el centro de los debates llevados a cabo en la comunidad cristiana en un contexto de cambio lingüístico y cultural. De hecho, el discurso martirial se corresponde con una encrucijada en el equilibrio lingüístico de la Península. El reino de 'Abd al-Rahmān II introdujo en al-Andalus las novedades importadas del mundo 'abbasí y desembocó en el

53. Más detalles en: Cyrille AILLET, "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)", *Annales Islamologiques*, 42 (El Caire, 2008), p. 1-28.

54. ÁLVARO DE CÓRDOBA, "Epistula Albari Romano medico directa", Juan GIL (ed.), *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Instituto Antonio de Nebrija - CSIC, Madrid, 1973, p. 211-214.

55. Patrick HENRIET, "Sainteté martyriale..."; Adeline RUCQUOI, "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media", *Medievalismo*, 6 (Madrid, 1996), p. 13-41.

56. Reinhardt DOZY (ed.), *Le Calendrier de Cordoue*, Brill, Leyden, 1961.

57. Pierre BOURDIEU, "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35 (París, 1980), p. 63-72.

primer desarrollo de una literatura árabe autóctona. Paralelamente, el árabe se propagó en toda la sociedad, incluyendo el ámbito rural como lo demuestran varios hallazgos de grafitos fechados en el siglo IX por Carmen Barceló.[58] El fenómeno traspasa los límites del gremio musulmán, visto que alcanza también a las élites cristianas de Córdoba. Más allá del famoso discurso de Álvaro sobre la seducción ejercida por la poesía árabe en la aristocracia cristiana,[59] cabe notar que el mismo autor polemiza, en una de sus epístolas, contra el metropolitano Juan de Sevilla, también mencionado por Rodrigo Ximénez de Rada como una figura intelectual mayor del cristianismo andalusí, y conocido por su exégesis de la Biblia en árabe. Álvaro le reprocha favorecer, en su escuela episcopal, la enseñanza del idioma de los Caldeos (o sea el árabe en aquel contexto).[60]

En la segunda mitad del siglo IX aparecen los primeros testimonios de esta naciente literatura cristiana andalusí en árabe a través de dos traducciones conservadas de los Salmos en prosa, destinadas a servir para el aprendizaje de la lectura del pueblo cristiano. Ambas empiezan con un prólogo explicativo que impugna y justifica el uso de la lengua árabe a partir de un argumento histórico. Según los autores, el cristianismo ha conocido varias dominaciones y se ha trasmitido desde el principio en varios idiomas, según el precepto revelado a los Apóstoles durante el Pentecostés. La Iglesia debe hablar los idiomas del mundo para divulgar el Evangelio y debe saber adaptarse a los cambios ocurridos para no apartarse de los feligreses. En 889, Ḥafṣ Ibn Albar redacta una versión en versos de los Salmos, criticando la torpeza de la traducción literal anterior. Desarrolla una teoría lingüística que pretende responder a las críticas emitidas por los defensores del papel exclusivo del latín. En efecto, como en otras comunidades cristianas orientales contemporáneas, no se debate sobre el proceso de arabización en sí mismo, sino sobre la adopción del árabe por la Iglesia. ¿Hasta qué punto se puede aceptar el retroceso de los idiomas litúrgicos tradicionales a favor del idioma impuesto por los conquistadores? Ḥafṣ es partidario de una adopción completa del árabe, visto que concibe su traducción para ser un texto musical, fácil de memorizar e idóneo para el canto en las iglesias, o sea para el uso litúrgico. Sin embargo, justifica su posición pretendiendo restituir, a partir del metro árabe, no solo el ritmo de la poesía yámbica latina, sino también la musicalidad y la sonoridad original de los Salmos creados por el rey músico David. También rechaza las acusaciones de filoarabismo desmintiendo el dogma islámico del *i'ŷāz*, o sea el carácter increado y eterno de la lengua árabe, lengua del Corán revelado por Dios. Rechaza la idea de una jerarquía lingüística para insistir al revés en el carácter histórico, humano y relativo de los idiomas. Esto le permite

58. Carmen BARCELÓ, "Columnas "arabizadas" en basílicas y santuarios del Occidente de al-Andalus", Fernando VALDÉS (ed.), *La islamización de la Extremadura romana*, Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, Mérida, 2001, p. 87-137; Carmen BARCELÓ, "Escritos árabes en la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida)", *Madrider Mitteilungen,* 43 (Madrid, 2002), p. 299-315.

59. ÁLVARO DE CÓRDOBA, "Indiculus luminosus", Juan GIL (ed.), *Corpus scriptorum...* p. 313-315.

60. ÁLVARO DE CÓRDOBA, "Epistolæ Corpus scriptorum muzarabicorum", Juan GIL (ed.), *Corpus scriptorum...*, I-VI, p. 144-201; Rodrigo XIMÉNEZ DE RADA, *Historia de Rebus Hispanie*, J. Fernández VALVERDE (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 118, trad. p. 163.

recusar la asimilación del árabe al dogma islámico y reivindicar un uso cristiano del idioma más difundido.[61]

Aunque el árabe se haya convertido en el idioma escrito de los cristianos a partir de esta época, el desarrollo de la literatura mozárabe no parece haber cumplido con las ambiciones de su principal promotor conocido. La mayor parte de los testimonios conservados consiste en traducciones del latín al árabe, cuya calidad no se puede equiparar ni con el nivel de producción de la Cristiandad oriental, ni con el nivel de corrección formal y complejidad intelectual del corpus de los mártires de Córdoba. Además, parece haber sido una producción limitada a un estrecho horizonte comunitario, visto que no tuvo gran influencia en la formación de la cultura árabo-andalusí. Las excepciones confirman el balance general. La traducción de libro de Orosio en árabe fue casi la única obra árabo-cristiana que tuvo influencia sobre la literatura omeya de Córdoba y legó al islam andalusí gran parte de su conocimiento de la *materia antiqua* ibérica. Ḥafṣ b. Albar fue el único autor conocido más allá de su propio gremio, y el uso de su traducción de los Salmos está documentado en la comunidad judía en los siglos XI y XII por lo menos. El mozarabismo absorbió materia lingüística, conceptual y temática sacada de la literatura árabo-cristiana así como del contexto islámico. Sin embargo, no llegó a dar la luz a una producción novedosa como la del judaísmo andalusí.[62]

Las causas son numerosas. El latín, caído en desuso como lengua de producción escrita, no dejó de funcionar como el principal emblema identitario de la cristiandad andalusí. Siguió en uso en los epitafios hasta el siglo XII, en el que se documentan por primera vez tres casos de lápidas bilingües, dos en Toledo,[63] una en Córdoba.[64] Conservó su preeminencia en la liturgia, que no llegó a arabizarse. El único texto árabe que podía desempeñar un papel litúrgico fue estudiado por Philippe Roisse. Sigue una versión de los Evangelios traducidos en 946 en Córdoba por Isḥāq b. Balašq y proporciona al lector una corta guía para seleccionar las lecturas del Evangelio según el calendario del año litúrgico. Forma parte de un manuscrito conservado en München y copiado según un arquetipo del año 1145, que podría pertenecer a una serie de testimonios del siglo XII dejados por las comunidades cristianas andalusíes exiliadas en el Magreb.[65] Sin embargo,

61. Marie-Thérèse Urvoy, *Le psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 1994, p. 1-20.

62. La bibliografía es abundante: Marie-Thérèse Urvoy, "La culture et la littérature arabe des chrétiens d'al-Andalus", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 92 (Toulouse, 1991), p. 259-275; Hanna E. Kassis, "The Mozarabs", María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 420-431; Pieter S. Van Koningsveld, "Christian Arabic Literature from Medieval Spain. An Attempt at Periodization", Samir Khalil Samir, Jørgen S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, E. J. Brill, Leiden - Nueva York - Colonia, 1994, p. 203-224.

63. Évariste Levi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, E. J. Brill - E. Larose, Leiden - París, 1931, p. 78-80, nº 81-82.

64. Manuel Ocaña Jiménez, "Lápida bilingüe hallada en Córdoba", *Al-Mulk*, 2 (Còrdova, 1961-1962), p. 157-159.

65. Philippe Roisse, "Célébrait-on les offices en arabe dans l'Occident musulman ? Étude, édition et traduction d'un *Capitulare Evangeliorum* arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238)", Cyrile Aillet, Mayte Penelas, Philippe Roisse (eds), *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, p. 211-254.

es un caso bastante aislado. Los mozárabes de Toledo seguían practicando una liturgia en latín que no se diferenciaba del resto de la Península, como lo demuestran algunos manuscritos anteriores a 1085. Hasta en su exilio magrebí, los cristianos andalusíes seguían refiriéndose a esta tradición, como lo sugiere un caso contado por al-Wanšarīšī. El juez de Marrakesh ordenó investigar en la casa de un converso acusado de practicar secretamente el cristianismo. Se descubrió una capilla personal oculta donde se podía notar la presencia de un Evangelio escrito en "letra de los *'aŷam*", o sea en latín.[66]

Más profundamente, el cristianismo arabizado nunca dejó de identificarse con el modelo latín y visigodo. Adaptó en árabe su bagaje intelectual pero no llegó a absorber, sino en superficie, el legado árabe oriental, que incluía la aportación de la "Ciencia de los Antiguos", pasada por el filtro de las traducciones llevadas a cabo en época 'abbāsí. Los últimos médicos cristianos importantes de al-Andalus desaparecieron a finales del siglo IX,[67] marginados por el nacimiento de una ciencia basada en las referencias científicas orientales. La cultura mozárabe no supo adaptarse al cambio, sino que siguió siendo estructurada por el mismo marco intelectual post-visigotista común a todas las sociedades cristianas ibéricas de la Alta Edad Media. No dejó de ser entonces una cultura en primer lugar clerical. Los mozárabes absorbieron algunos aspectos de la teología racional oriental,[68] pero su aportación científica se limitó a pocas cosas. Introdujeron en Occidente el modo de numeración hindú-árabe, atestado por primera vez en el siglo IX en el manuscrito R.II.18 del Escorial y difundido más allá de la frontera en el siglo X.[69] Contribuyeron también a la difusión y traducción de algunos textos matemáticos y astronómicos árabes en Santa María de Ripoll, pero el único manuscrito de origen cristiano andalusí conservado en el fondo de este monasterio es un banal tratado de gramática de Boecio.[70]

Esto no impide cierta profundidad en el proceso de arabización, visto que el árabe llegó a reemplazar el latín como principal soporte de la cultura escrita a partir de finales del siglo IX. Los lectores empezaron entonces a anotar los manuscritos en árabe, práctica lingüística que llegó a prolongarse más allá de la frontera, en los islotes mozárabes instalados sobre todo en León o en la cuenca del Duero, donde aparecen también códices anotados en árabe.[71] Asimismo, el cristianismo arabizado aparece no solo como

66. Aḥmad b. Yaḥya AL-WANŠARĪŠĪ, *Al-mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷāmi' al-mugrib 'an fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. M. Ḥaŷŷī, Rabat - Beyrouth, 1981-1983, t. II, p. 349-350; Hady Roger IDRIS, "Les tributaires en Occident musulman médiéval d'après le Mi'yâr d'al-Wansarîšî", *Mélanges d'Islamologie*, 65 (Leiden, 1974), p. 182-183; Vincent LAGARDERE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen-Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīšī*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995, n° 245.

67. Juan VERNET, "Los médicos andaluces en el «Libro de las generaciones de los médicos y sabios», de Ibn Ŷulŷul", *Anuario de Estudios Medievales*, 5 (Barcelona, 1968), p. 445-462.

68. Cyrille AILLET, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 213-236.

69. Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL, "Los llamados numerales árabes en Occidente", *Boletín de la Real Academia de Historia*, 145 (Madrid, 1959), p. 179-208.

70. Gemma PUIGVERT I PLANAGUMA, *Astronomia i astrologia al monestir de Ripoll*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000.

71. Cyrille AILLET, "Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe", Cyrille AILLET, Mayte PENELAS, Philippe ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?...*, p. 91-134.

un caso local, territorializado en al-Andalus, sino como una situación de aculturación más difundida de cada parte de la frontera.

Sin embargo, los defensores del continuismo histórico sostenían que el proceso de arabización había sido más débil y superficial de lo que parecía. Evocaban la existencia de un doble nivel lingüístico: por debajo de la cultura escrita, dominada por el árabe, la población andalusí habría conservado sus dialectos romances, reservados para la vida cotidiana y el lenguaje oral y usual. El romance mozárabe era para Simonet el eslabón central que unía la lengua "hispano-latina" tardo-antigua con los dialectos romances hablados en la Península en tiempos de la Reconquista. Esta lengua subterránea era para él el verdadero idioma del pueblo, frente al idioma minoritario de los conquistadores.[72] El problema es que los lingüistas no tienen suficientes fuentes para acceder a este continente invisible de la oralidad: disponen de los romancismos dispersos en las fuentes árabes, y sobre todo del léxico de consonancia romance contenido en la literatura botánica y agronómica andalusí, interpretada por Asín Palacios como un reflejo del "lenguaje familiar de la gente inculta", visto que tenía que ver con el vocabulario de la tierra.[73] Por fin, algunos especialistas desde Julián Ribera hasta Álvaro Galmés de Fuentes también aducían el fenómeno de las *jarchas* como prueba del mantenimiento de una cultura autóctona de raíz tardo-antigua y cristiana.[74] Las investigaciones llevadas a cabo por Federico Corriente demuestran, por el contrario, que aquellas muestras lingüísticas forman parte de una sociedad profundamente islamizada y arabizada. No se pueden identificar únicamente con el legado cristiano, ni se deben oponer a la lengua árabe hablada por la población. Sin embargo, mantiene la idea de una situación de diglosia entre el árabe y sus distintos niveles formales (literarios y dialectales) por una parte, y un "dialecto romance meridional" que denomina "romandalusí" y que interactúa con el árabe.[75] En el caso de los mozárabes, es más que probable que como en todo el Occidente latín tardo-antiguo, el latín clásico haya sido sustituido por una forma dialectal que aparece en algunos textos de los siglos VIII y IX. En este aspecto, el nivel de exigencia literaria de los autores de mediados del siglo IX se puede explicar por la voluntad de impulsar un nuevo clasicismo, como hemos visto. Pero falta determinar si este dialecto romance siguió desarrollándose, si estaba realmente compartido por una parte más extensa de la población, o si no fue sustituido por un dialecto árabe que incluía palabras romances.

72. Francisco Javier Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, Madrid, 1888, p. XVIII-XXXIV, XXXVII, CXXXIV.

73. Miguel Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1994, p. XLI.

74. Julián Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, Maestre, Madrid, 1928, t. I, p. 28-29; Álvaro Galmés de Fuentes, *Dialectología mozárabe*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 14-16; Álvaro Galmés de Fuentes, *Las jarchas mozárabes. Forma y significado*, Crítica, Barcelona, 1994, p. 179-185.

75. Por ejemplo Federico Corriente, *Poesía dialectal árabe y romance en al-Andalus,* Editorial Gredos, Madrid, 1998, p. 13; Federico Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en Iberorromance*, Editorial Gredos, Madrid, 1999, p. 13.

6. El cuerpo como frontera[76]

La literatura apologética cristiana del siglo IX, en consonancia con el *fiqh* malikí contemporáneo, da también testimonio del uso del cuerpo como emblema de distinción religiosa. Como viene siendo demostrado por la antropóloga americana Mary Douglas, el tópico de la impureza y el miedo frente a la contaminación desempeñan un papel determinante en el trazado de las fronteras intercomunitarias y en la definición del "territorio" íntimo de las culturas. Últimamente, David Niremberg ha insistido sobre la instrumentalización del tema de la contaminación por el contacto sexual en el discurso antijudío del reino de Aragón al final de la Edad Media.[77]

La cuestión de la impureza (*nağāsa*) traída por el contacto con los *dimmíes* también preocupa a los juristas musulmanes, que suelen insertar en sus capítulos sobre la "pureza legal" (*al-ṭahāra*) una serie de recomendaciones sobre el compartimiento del agua y de los alimentos con los no-musulmanes, y sobre todo lo que procede del contacto directo o indirecto con su cuerpo (vestidos, excrementos, saliva y otras deyecciones).[78] Pedro Chalmeta, en su estudio del formulario notarial de Ibn al-'Aṭṭār,[79] ha subrayado que la purificación por el agua *(gusl)* era una etapa obligatoria del proceso de conversión al islam, vinculada con la creencia en la impureza de los "asociacionistas". No se trataba de una visión abstracta porque varios juristas insisten sobre la necesidad de limpiar cualquier objeto tocado por un infiel antes de usarlo. Ibn 'Abdūn da otra prueba de su rigorismo asimilando el abrigo llevado por el cristiano o el judío con el vestido de un leproso.[80] Una alusión polémica de Eulogio de Córdoba parece confirmar la relevancia del tema de la contaminación por el contacto en el malikismo contemporáneo. Se refiere así al comportamiento de los musulmanes:[81] "Muchos de ellos nos menosprecian tanto que nos juzgan indignos de tocar sus vestidos, o mejor dicho aborrecen que nos acerquemos a ellos. De hecho, piensan que todo lo que ha estado en contacto con nosotros, en sus posesiones, está contaminado."

76. En adelante, seguimos de cerca: Cyrille AILLET, *Les "mozarabes": christianisme, islamisation et arabisation et christianisme en péninsule ibérique, IXe-XIIe siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 116-120.

77. Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Routledge, Nueva York, 2002 (trad. francesa A. GUERIN, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte, París, 2001); David NIRENBERG, *Comunities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

78. Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003, p. 436-446; Ana CORRIENTE, Maribel FIERRO, "Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX", Luis CABALLERO ZOREDA, Pedro MATEOS CRUZ (ed.), *Visigodos y Omeyas*, Instituto de Arqueología de Mérida, Mérida, 2007, p. 415-427.

79. Ibn AL-'AṬṬĀR, *Kitāb al-wa<u>t</u>ā'iq wa l-siŷillāt* (trad. Pedro Chalmeta y Federico Corriente, *Formulario notarial hispano-árabe*, Academia Matritense del Notariado - Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983, p. 627, 633.

80. Ibn 'ABDŪN, *Risāla fī l-qaḍâ' wa l-ḥisba*, (ed. Evariste Levi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen âge*, IFAO, El Cairo, 1955, p. 50); trad. Evariste LEVI-PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité d'Ibn'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers,* Maisonneuve & Larose, París, 1947, p. 112.

81. Eulogio DE CÓRDOBA, "*Memoriale sanctórum*", *Corpus scriptorum*... II, p. 385.

Se destaca otro acercamiento al tema en la apologética cordobesa, enfocada no en la cuestión del contacto, sino en la elaboración de un discurso diferenciador que toma el cuerpo como principal teatro de la contienda con las fuerzas del Mal, encarnadas por el poder islámico. El acta de conversión queda reducido de manera muy visual a la práctica de la circuncisión, que marca la frontera entre el cuerpo intacto de los feligreses cristianos y el cuerpo disminuido, sin pudor e impuro de los musulmanes. El abad Sansón adopta un tono grotesco para describir la conversión de Auvarnus, el padre de Hostegesis, el obispo de Málaga:[82] "Desnudó su pubis encanecido y no vaciló —¡viejo asqueroso!— confiar sus envejecidas partes íntimas a la mano de un joven circuncisor. Así, después de un duro labor, perdió la piel ruda de su prepucio y recibió en su vieja carne la herida que daba claro testimonio de su rechazo de Cristo, y que le convertía en un nuevo Hamor, padre de Siquem, lo que significa en latín "Burro, padre de acritud".[83]

Aquí se mezclan varios tópicos de la polémica contra el islam:[84] al tema del impudor, tan opuesto a la representación cristiana del cuerpo, se añade la alusión a la relación homosexual, visto que la operación consiste en confiar su sexo a la "mano" de otro hombre joven. En el *Indiculus luminosus* de Álvaro, y en el *Indiculus de adventu Enoch et Eliæ* que le sirvió de modelo, se evoca también la circuncisión como prueba de la procedencia judía del islam, herejía que restaura las prácticas del Antiguo Testamento.[85] De hecho, varios indicios demuestran que los apologistas cristianos andalusíes de los siglos VIII-IX se han empeñado en luchar contra las prácticas que llamaban "judaizantes", pero que en realidad estaban compartidas por el islam y el judaismo. Álvaro finge referirse al discurso de algunos de sus correligionarios, favorables a este rito:[86] "Practicamos, a pesar del dolor nada despreciable del cuerpo, la circuncisión, para evitar los insultos de los sinvergüenzas. Despreciamos así la circuncisión del corazón, que nos ha sido ordenada en primer lugar."

Un siglo más tarde (en 955), el monje Juan de Gorze[87] reprocha severamente al obispo cordobés que le sirve de intermediario con el califa las prácticas de sus feligreses, que parecen haber adoptado en su mayoría el rito de la circuncisión, y le recuerda la *Epístola* de Pablo a los Galatas (5-22): "Si os dejáis circuncidar, el Cristo no os servirá para nada." Que se haya convertido, o no, en un uso dominante, no tenemos manera de saberlo. Lo interesante es que la circuncisión, igual que la prohibición de consumir carnes no desangrentadas, queda justificada por sus partidarios por el argumento vetero-

82. SANSÓN, "*Apologeticus*", *Corpus scriptorum*... t. II, p. 550.

83. *Gen*. 34 cuenta la circuncisión de Siquem, el hijo de Hamor, y no al revés. Junto con sus hermanos, fue condenado a perder su prepucio para purificarse de la violación de Dina, la hija de Jacobo, y a casarse con ella. Mientras descansaba del dolor de la operación, los hijos de Jacobo llegaron y le mataron con todos sus hermanos. El juego de palabras se explica así: Hamor significa "burro" en hebreo, y *Sicem* procede del latín *siccus*.

84. John TOLAN, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge* (trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Aubier - Champs Flammarion, París, 2003, p. 144).

85. ÁLVARO DE CÓRDOBA, "*Indiculus de adventu Enoch et Eliæ*", *Corpus scriptorum*..., t. I, p. 127-128, 130, 132; ÁLVARO DE CÓRDOBA, "*Indiculus luminosus*"... t. I, p. 313.

86. ÁLVARO DE CÓRDOBA, "*Indiculus luminosus*"... t. I, p. 313-314.

87. Juan DE SAINT-ARNOUL, *Vita Iohannis*... p. 148-149.

testamentario. Sin embargo, conservamos sobre todo los testimonios del bando opuesto, que asimila la adopción de estas prácticas con una forma de judaización, cuando se trata más probablemente de un comportamiento social influido por el proceso de islamización.

En la obra de Eulogio y Álvaro, el cuerpo ocupa un espacio emblemático, como tabernáculo de la fe o bien, al contrario, como estigma de la "apostasía". Se usan todos los tópicos, difundidos en la polémica cristiana anti-islámica oriental desde el siglo VII, de la "lujuria" y del "vicio" supuestamente emanados del "falso profeta" Mahoma. Las dos versiones de la vida del profeta que circulaban en Córdoba recuerdan su relación con Jadiŷa y su deseo por la esposa de Zayd, dos relatos trillados en la literatura polémica.[88] Álvaro le compara con un discípulo de Afrodita o de Venus y satiriza su visión carnal del paraíso terrestre, preparado en este bajo mundo por el matrimonio poligámico.[89] No es de extrañar entonces que el acto de conversión aparezca como una dedicación del individuo a los placeres mundanos y a todos los excesos de la carne. La *Vita* de Pelayo opone, sin sorpresa, el comportamiento libidinoso del "rey" musulmán, y la pureza preservada del joven santo. Está encerrado en la cárcel, espacio de penitencia y purificación preliminar al martirio, imagen simbólica del tabernáculo del cuerpo. El espacio exterior es aquí el palacio, donde el rey, atraído por la "belleza externa" de Pelayo, organiza un banquete para atraer al adolescente. Una serie de oposiciones estructura la pasión: la abundancia de alimentos frente a la privación del prisionero; los gruñidos estridentes (*musitantes, stridantes*) de los comensales frente al silencio de la cárcel, prolongación del claustro en la trayectoria de los mártires; la afeminación del rey y de su corte frente al heroísmo silencioso del "atleta de Cristo", que resiste a los asaltos del soberano cuando este despedaza sus vestidos.[90]

Una red semántica opone de manera sistemática, en la obra de Álvaro, el cuerpo del infiel, sede de una potencia bestial y demoníaca, al cuerpo purificado por la penitencia de los futuros mártires. El retrato del "falso profeta" alcanza en esta obra una violencia inédita: no solo encarna el Anticristo, asimilación frecuente en la escatología de tonalidad antimusulmana, sino que se convierte en una potencia pagana, deshumanizada y derealizada gracias a una glosa de los libros de Daniel y Job, que lo equipara con Leviatán y Behemot.[91] El bestiario apocalíptico permite disecar sistemáticamente el cuerpo del Anticristo: ojo mentiroso, lengua y boca tramposas, huesos y cartílagos emisores de falsos

88. Nos limitaremos a citar las siguientes referencias: Dominique MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, Études Augustiniennes, París, 1984, p. 125-138; Kenneth BAXTER WOLF, "The Earliest Latin Lives of Muhammad", Michael GERVERS, Ramzi JIBRAN BIKHAZI (ed.), *Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, p. 94-96; Manuel DÍAZ DÍAZ, "Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 37 (1970), p. 160-162.

89. Eulogio DE CÓRDOBA, "*Liber Apologeticus*", *Corpus scriptorum*... t. II, p. 483; ÁLVARO DE CÓRDOBA, "*Indiculus luminosus*"... t. I, p. 296-298.

90. Pilar RIESCO CHUECA (ed.), *Vita Pelagi*, *Pasionario hispánico*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1986-1987, p. 309-321.

91. Ver: *Daniel* 7 ; *Job* 40, 15-32 et 41, 1-26, y los comentarios de: Feliciano DELGADO LEÓN, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus luminosus*, Publicaciones Obra social y cultural Cajasur, Córdoba, 1996.

sonidos, genitales que contienen toda su potencia maléfica... El desgarro simbólico del cuerpo enemigo culmina con la escena final de la biografía de Muḥammad según Eulogio, que muestra como su cuerpo podrido desaparece, devorado por los perros.[92] Mientras aquel desmembramiento desvela la impostura del "falso profeta" del islam, encerrado en la materia perecedera, Álvaro y Eulogio sugieren que los cuerpos descabezados y mutilados de los mártires, expuestos por sus verdugos a las bestias salvajes antes de ser quemados o tirados al río, solo sirven de receptáculo o de altar al alma del creyente, que queda incólume. Aquellos cuerpos santificados sobrevivirán en la memoria de la comunidad bajo la forma de reliquias.[93]

7. La convivencia alimentaria

La cuestión del consumo de alimentos también desempeña un papel importante en la definición de las fronteras intercomunitarias, visto que puede influir en la pureza ritual, o *ṭahāra*.[94] El cerdo y el vino aparecen constantemente en el *fiqh* como tópicos del cristianismo. Las carnicerías cristianas en el *sūq* atraen muchos comentarios sobre los riesgos de consumo, por parte de los musulmanes, de carnes no desangrentadas.[95] Pero el derecho musulmán también debate sobre el caso de los quesos fabricados por los "*Rūm*". Ibn Ḥabīb, citado en el siglo IV-X por Ibn 'Abd al-Ra'ūf, demuestra mucha tolerancia hacia los quesos fabricados por los cristianos autóctonos, y recuerda que los compañeros del profeta comían de todo sin mirar de dónde venía.[96] Sin embargo, varios juristas señalan que los quesos cristianos pueden contener cuajo extraído del cerdo.[97] En cuanto a los alimentos preparados por los *ḏimmíes* para sus fiestas, provocan un duro debate entre los especialistas del derecho, porque su consumo puede entrañar un peligro de contaminación ritual.[98]

La apología cristiana reservó también un papel relevante al reto de la convivencia alimenticia desde el siglo VIII. De hecho, la conquista árabe parece haber activado un intenso debate sobre la cuestión. Existió por ejemplo una corriente favorable a la prohibición, presente tanto en el Antiguo testamento como en el islam, del consumo de

92. Eulogio de Córdoba, *Liber Apologeticus*"... t. II, p. 483; Dominique Millet-Gerard, *Chrétiens mozarabes*... p. 53-72.

93. Eulogio de Córdoba, *Liber Apologeticus*"... t. II, p. 492; Eulogio de Córdoba, "*Memoriale sanctorum*"... t. II, p. 389-390; Sansón, "*Apologeticus*"... t. II, p. 551; Patrick Henriet, "Sainteté martyriale...", p. 123-124.

94. Alejandro García Sanjuán, "El consumo de alimentos de los *ḏimmíes* en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social", *Historia. Instituciones. Documentos,* 29 (Sevilla, 2002), p. 109-146.

95. Rachel Arié, "Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn 'Abd al-Ra'ūf et de 'Umar al-Garsīfī", *Hespéris-Tamuda*, 1 (Rabat, 1960), p. 206-207. Compárese con el análisis de David Nirenberg a propósito del mercado de carnes en Aragón durante el siglo XV, y del miedo hacia el supuesto peligro de contaminación planteado por los judíos (David Nirenberg, *Comunities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages,* Princeton University Press, Princeton, 1998).

96. Rachel Arié, "Traduction annotée..." p. 349.

97. Al-'Utbī en Ibn Rusd Al-Ğadd, *Kitāb al-Bayān wa l-taḥṣīl wa l-šarḥ wa l-tawŷīh wa l-ta'līl fī masā'il al-mustajraŷa*, M. Ḥāŷŷī, ed., Dār al-Garb al-islāmī, Beyrouth, 1988-1991, t. III, p. 273-274.

98. Al-'Utbī en Ibn Rusd Al-Ğadd, *Kitāb al-Bayān*... t. III, p. 272-274, 276 y 278; Ana Fernández, Maribel Fierro, "Cristianos y conversos..." p. 421.

carnes no desangrentadas. Hacia 737, el archidiácono Evancio de Toledo atacó "los que consideraban la sangre como impura", un grupo de cristianos de Zaragoza que tachaba de "judaizados" cuando en realidad reaccionaban con más probabilidad al cambio social provocado por la invasión árabe. El debate todavía seguía vigente un siglo más tarde,[99] cuando un anotador cristiano le respondió en árabe, en el margen del manuscrito del Escorial que contiene una copia de su texto, recordando la interdicción mosaica y citando las *Actas de los Apóstoles* (15, 29) a favor de dicha prohibición.

El contacto alimentario con los infieles representaba otro tema de debate. En el año 839, un concilio reunido en Córdoba condenó la corriente extremista de los Acéfalos o Casianitas, discípulos de un cierto Cassianus que, desde su refugio de Epagro, cerca de Cabra, declaraba que la comida de los "Gentiles" era impura (*inmunda*) y que, por consecuencia, los creyentes debían negarse a compartir alimentos con ellos.[100] El monje Juan de Gorze tenía una doctrina similar, y culpaba el obispo local diciendo que mejor valía sufrir hambruna que compartir alimentos con los "paganos". También criticaba severamente la adopción de prohibiciones alimenticias inspiradas por el islam, como la interdicción de comer carne no desangrentada, que el obispo justificaba por el deseo de favorecer una apacible convivencia con los "infieles" y por la tradición misma de los Padres de la Iglesia.[101]

8. La identidad, "foco virtual" para reflexionar sobre la representación del contacto intercomunitario

La enumeración de los emblemas que marcan la frontera intercomunitaria podría seguir, como lo hemos hecho en el libro sacado de nuestra tesis, a partir de una investigación sobre las fronteras espaciales (santuarios, áreas funerarias...) y su trasgresión.[102] Pero hemos subrayado cómo se podían cruzar las teorías de Fredrick Barth sobre la identidad del grupo como representación de las fronteras intercomunitarias, por una parte, y las nociones de "emblemas" o "señas" de identidad desarrolladas por Pierre Bourdieu, por otra parte, para reconstituir, a partir de un corpus de fuentes limitado, los contornos teóricos de la apologética cristiana andalusí en relación con la elaboración jurídica malekí contemporánea.

El "foco virtual" de la identidad, como construcción y representación de las fronteras sociales, nos ha permitido alimentar una reflexión basada en una documentación dispersa e incompleta. Resultaba imposible, en efecto, reconstituir una monografía completa sobre la minoría cristiana andalusí, por ello hemos elegido centrarnos en "fragmentos de

99. Según mi interpretación del manuscrito del Escorial (ms. & I-14), expuesta en: Cyrille Aillet, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (ixe - xiie siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 160-163. Ver también la edición y traducción parcial de la nota en Nemesio Morata, "Las notas árabes del Cod. & I-14", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 86 (Madrid, 1925), p. 635-639; Guillermo Antolín Parajes, "Códices ovetense de la Biblioteca del Escorial", *La Ciudad de Dios,* 108 (El Escorial, 1917), p. 635-639.

100. "Concilium cordubense", *Corpus scriptorum...* t. I, p. 136.

101. Juan de Saint-Arnoul, *Vita Iohannis...* p. 148-151.

102. Cyrile Aillet, *Les "mozarabes...* p. 121-126.

identidad", o sea elementos que marcaban y delimitaban el contorno social y cultural de la comunidad frente al islam. Hemos favorecido los enfoques que nos parecían a la vez pertinentes y accesibles a través de las fuentes. La denominación o autoidentificación del grupo con una minoría "arabizada" nos ha llevado hacia el tema lingüístico, que suscitó un verdadero debate sobre los vínculos entre el proceso de islamización y la difusión del idioma árabe. El análisis del enfrentamiento teológico contra el islam, marcado por la influencia de las temáticas cristianas orientales, nos ha incitado a profundizar una reflexión sobre las fronteras intercomunitarias o, mejor dicho, su representación a través de los tópicos del cuerpo, de la convivencia alimenticia, de la contaminación de los ritos, del espacio sagrado...

El "caso mozárabe" nos apareció entonces no tanto como una realidad "comunitaria" estable, coherente, unificada, sino más bien como la traducción de una situación de contacto intercomunitario que nos podía informar sobre procesos sociales más amplios, como la islamización del espacio andalusí y el grado de aculturación experimentado por las poblaciones cristianas locales. Esta situación no estaba vinculada únicamente con el territorio que le había dado a luz, sino que la presencia del cristianismo arabizado apareció como difundida, desterritorializada en cierto punto, por las migraciones e instalaciones de poblaciones cristianas andalusíes más allá de la frontera, en tierras del norte.

En Provence médiévale: identité juive, identité néophyte

DANIÈLE IANCU-AGOU[1]

1. Signes et vecteurs de l'identité juive

Une minorité confessionnelle distincte, attachée à sa différence religieuse, et légalement marginalisée au sein de l'ensemble social chrétien.

Désignation de l'individu juif dans la documentation latine

Judeus, judea, judei : les individus juifs sont invariablement désignés ainsi ; leur repérage est ainsi commodément effectué.

Identité repérable dans le paysage urbain

Volontaire au départ, on cloisonna l'habitat juif au fil du temps : la relégation dans un espace circonscrit s'instaura dans la seconde moitié du XIIe siècle, ce siècle de la ségrégation ; puis le Concile de Latran (1215) prôna la distinction *dans le vêtement, dans l'habitat*, et dénonça toute promiscuité. La législation fluctua selon les lieux.

D'ailleurs le durcissement est venu du Nord : l'origine du cloisonnement serait allemande (Spire, 1084).

En Languedoc français, s'il est vrai que dès 1294 à Beaucaire, un ordre royal prescrit la concentration obligatoire, c'est surtout au XIVe siècle, lors des retours consentis aux juifs, qu'une certaine rigidité s'accentue, annonçant les mesures d'éviction de 1394.

Dans le Comté de Provence indépendant du royaume de France, dans un climat plus amène, une telle réglementation sera tardive et connaîtra accommodements et

1. Danièle Iancu-Agou (Djelfa, 1945) és directora de recerca al CNRS, amb seu al Nouvelle Gallia Judaica (Montpellier), és membre de Institut d'Études du Judaïsme (Institut Martin Buber) i de l'Université Libre de Bruxelles. Entre les seves obres destaquen: *Les Juifs en Provence, 1475-1501 . De l'insertion à l'expulsion* (Marseille, 1981); en col·laboració amb Carol Iancu, *Les Juifs du Midi. Une histoire millénaire* (Avignon, 1995); *Être Juif en Provence au temps du roi René* (Paris, 1998); *Juifs et Néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)* (Paris-Louvain, 2001); *Provincia judaica. Dictionnaire de géographie historique des Juifs en Provence médiévale* (Paris-Louvain, 2010).

assouplissements : telle la mesure du roi René instaurant, au lieu de l'infamante et trop voyante rouelle d'un rouge vif, un tout petit cercle d'étoffe, du diamètre d'un gros d'argent, d'une couleur quelconque, différente en tout cas de celle de la robe, à porter à gauche, au dessus de la ceinture : *unum circulum fili differentis coloris a colore raupe, supra zonam, ad partem sinistram*.[2]

Compartimentage de l'habitat

La réglementation la plus évidente est celle du quartier qui circonscrit dans l'espace cette minorité et accentue son caractère d'isolat. Le regroupement spatial de l'habitat juif dans une rue ou un quartier — *jusataria, carreria judaica* — d'abord spontané pour des besoins communautaires communs, sera progressivement encouragé ou imposé par les autorités politiques et religieuses. Il ne s'agit certes pas du " ghetto " au sens plus tardif du terme.

Si avant la peste noire, les petites colonies juives, très nombreuses, étaient dispersées jusqu' en milieu rural, plus tard la cartographie des juifs revêtira un tout autre aspect, et prendra un caractère urbain, apparu plus sûr que les petits noyaux juifs atteints par la kyrielle d'émeutes du printemps 1348 qui affecta la population juive de Toulon, et celle de haute Provence.

Plus tard, la montée des troubles de la fin du XVe siècle entraînera — parallèlement à des mesures de protection et de maintien de l'ordre public — un cloisonnement légiféré (réduction du nombre des accès, chaînes barrant les portes) qui confinera les juifs dans un périmètre clos.[3]

Le " self-government "

La minorité juive a ses structures propres, avec son " *self-government* ", ses baylons, syndics ou dirigeants communautaires requis parmi les notables (médecins ou gros prêteurs chargés d'arbitrer les conflits, de collecter l'impôt, et d'être les porte-parole de leur groupe auprès de la majorité), et son assemblée délibérative, dotée du pouvoir de lever les taxes sur la communauté. Elle a son droit spécifique, ses instances juridiques et ses tabellions. Mais les contours de ces différences sont flous.

Une ambiguïté : citoyens parfois, mais différents

Même s'ils ont leurs structures internes, les juifs n'en sont pas moins citoyens de la ville qu'ils habitent.

Parfois leur installation a pu être encouragée par les seigneurs locaux comme dans la petite ville de Trets, où un important mouvement d'exilés languedociens, en provenance de Lunel, de Sauve, est attesté dès 1308, et se précise davantage après 1323.[4] Le juif

2. Danièle Iancu-Agou, *Etre juif en Provence au temps du roi René*, Albin Michel, Paris, 1998, p. 36.

3. Danièle Iancu-Agou, " Topographie des quartiers juifs en Provence médiévale ", *Revue des Études Juives (REJ)* (1974), p. 11-156. Travail " de jeunesse " mis à jour et augmenté dans : *Provincia judaica . Dictionnaire de géographie historique des juifs en Provence médiévale,* Editions Peeters, Paris-Louvain, 2010.

4. Henry de Gerin-Ricard, "Traitement d'égalité et protection accordés aux Juifs par les seigneurs de Trets aux XIVe et XVe siècles", *Répertoire des Travaux de la Société de statistique de Marseille*, XLVIII (Marsella, 1911-1920), p. 41-46.

citoyen de Trets bénéficiait en 1350 des mêmes franchises et libertés accordées " depuis l'origine " par le seigneur de cette ville, Raymond d'Agout et ses prédécesseurs, aux hommes du lieu. Une situation du même ordre existait à Aix dans la capitale du Comté (1329), à Saint-Rémy (1345) où Salomon Bonjuzas et ses descendants, au terme d'un litige, se virent reconnaître tous les droits, honneurs, privilèges et coutumes de la ville.[5]

Les traités de paix conclus par les villes d'Aix, Arles et Tarascon entre 1385 et 1390 avec le nouveau comte Louis II affirment tous que les juifs sont considérés comme citoyens et jouissent des privilèges reconnus à la ville. Ce qui expliquera qu'en plus de leur contribution spécifique recueillie par l'administration juive de la *tallia judeorum*, les juifs sont inscrits au cadastre en vue d'établir le montant de leur quote-part de certaines charges qui pèsent sur la communauté urbaine.[6]

Ainsi l'organisation politique des communautés restait-elle proche de celle encadrant les communautés urbaines. Il n'est pas indifférent de constater le parallélisme existant à Aix en 1493 lorsque semblablement, dans la société globale et dans le groupe minoritaire juif, le pouvoir était confisqué par une oligarchie réduite qui sera dénoncée au même moment : côté majorité chrétienne, les *populares* voudront s'assurer une place dans les instances gouvernementales, et leur action se situera durant la même année, à trois mois d'intervalle, dans des termes quasi similaires.[7] Au fond on rejoint là l'exemple catalan, avec un modèle de l'organisation civique des chrétiens influençant le gouvernement interne des communautés.[8]

Recours à la juridiction chrétienne. Une justice équitable

Rien n'obligeait deux juifs en litige à porter leurs dissensions devant un tribunal relevant de la justice seigneuriale ou comtale. Le cas est fréquent, comme le montrent les exemples issus de la cour de Manosque et fournis par Joseph Shatzmiller[9] qui a démontré, sources à l'appui, le recours régulier juif aux services de jurisconsultes chrétiens qui préparaient leur défense et les entouraient de leurs conseils juridiques. On découvre ainsi à l'expérience le large usage des instances juridiques de la société dominante : est démontré là le champ restreint en définitive de compétence du droit juif.

5. Édouard Baratier (dir.), *Documents sur l'histoire de la Provence*, Privat, Toulouse, 1971; Edgard Leroy, *Les Archives communales de Saint-Rémy de Provence,* Municipalité, Saint-Rémy, 1949, p. 222-225.

6. Danièle Iancu-Agou, "Les Juifs et la justice en Provence médiévale : Un procès survenu à Manosque en 1410 ", *Provence Historique,* 115 (Marsella, 1979), p. 21-31.

7. Danièle Iancu-Agou, " La communauté juive aixoise à l'extrême fin du xve siècle : dissensions internes et clivages sociaux ", *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies*, Yisrael Gutman**,** Jerusalem, 1981, p. 9-27.

8. Yitzhak Baer, *A history of the Jews in Christian Spain*, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1966, t. 5, p. 217 et suivantes.

9. Joseph Shatzmiller, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Age*, Mouton & Co, Paris-La Haye, 1973.

Cependant, souvent à l'occasion même d'un de ces jugements qui procèdent de l'équité d'une justice sans préjugés, l'agressivité populaire explosait en émeutes anti-juives.[10]

Imposition spécifique : la " tallia judeorum "

Les juifs de Provence sont pris dans un double réseau de devoirs fiscaux. Ils sont redevables de taxes proprement communales levées par la ville dont ils sont citoyens, et doivent en outre participer à la " taille des juifs " due au comte de Provence.

La *tallia judeorum* est mentionnée pour la première fois en 1276. Jusqu'en 1348, des délégués majeurs (trois syndics) et mineurs (trois aussi) représentaient la Provence fiscale juive partagée en trois : la région rhodanienne (*pars riparia*), la Provence centrale et orientale (*pars Aquensis*), et la Haute Provence (*pars montanea*).[11]

La peste noire de 1348, accompagnées d'émeutes contre les juifs de Haute Provence aura raison de la *pars montanea* , et fera place désormais à un collège de deux personnes pour représenter l'un la *pars riparia*, et l'autre la *pars Aquensis*. Plus tard, début XVe (1419), l'impôt se partage entre un petit nombre de communautés sises en basse Provence (Aix, Marseille, Arles, Salon et Tarascon), et les autres petites implantations juives regroupées sous le nom de *castra*.[12] Une nouvelle géographie fiscale se met en place ainsi que des principes de répartition qui prévaudront durant tout le XVe siècle, et même au-delà lorsqu'il s'agira de taxer les juifs convertis.

La *tallia* va toucher au début du XVIe siècle (1503-1512) des juifs convertis (les mêmes individus en fait) selon une même répartition fiscale entre les grosses communautés et les petites réunies en *castra*.[13]

Pratiques et spécificités juives

L'exemple des contrats de mariage juifs enregistrés chez les notaires chrétiens témoignent — par l'insertion des vocables hébreux de la pratique (l'*instrumentum hebraicum* ou " cassuva " pour *ketoubah* ; l'augment dotal du mari ou *tossefes*, etc.) — du travail de scribes respectant les règles du droit rabbinique. Mais précisément, ces documents internes de la vie privée ne nous parviennent que par le biais des notaires

10. Noël Coulet, " Juifs et justice en Provence au XVe siècle. Un procès et un pogrom à Aix (1425-1430) ", *Michael*, IV (1976), pp. 9-26. Voir également le cas de Manosque en 1495, dans : Danièle Iancu-Agou, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion,* Institut Historique de Provence, Marsella, 1981, voir chapitre IV, "Vacarmes et tumultes en Provence : le mécanisme des émeutes ".

11. Joseph Shatzmiller, "La perception de la 'tallia judeorum' en Provence au milieu du XIVe siècle", *Annales du Midi,* 82 (Toulouse, 1970), p. 221-236.

12. Nöel Coulet, "La *tallia judeorum* en Provence après la Peste Noire", *Provence historique*, 35 (1985), fasc. 142, pp. 439-445; Nöel Coulet, "La communauté des juifs de Provence à la fin du XIVe siècle. Nouveaux documents sur la *tallia judeorum", Revue des Études Juives,* 155 (París, 1996), p. 55-73.

13. Danièle Iancu-Agou , *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525),* Peeters, Paris-Louvain, 2001, chapitre V, paragraphe 2 intitulé "L'impôt sur les néophytes de Louis XII. La Liste de 1512", p. 226-237; Danièle Iancu-Agou, "Une Provence emplie d'*olim judei*. L'impôt de 1503 qui les singularise", *L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne (XVe-XVIe siècle), Exils et conversions,* Peeters, Paris-Louvain, 2005, p. 251-276.

chrétiens auxquels ont eu recours les familles du jeune couple juif pour établir un contrat respectant les normes du droit de la communauté majoritaire. Rien pourtant ne les y contraignait.

S'ils confient moins leurs dernières volontés aux notaires chrétiens (une dizaine de testaments " juifs " à Aix de 1460 à 1500 pour environ 110 actes dotaux),[14] les quelques énoncés testamentaires dont nous disposons restent très révélateurs de leurs usages et traditions. Comme pour les constitutions de dot, les textes se coulent dans un calque préétabli — celui utilisé pour tous les testaments fussent-ils juifs ou chrétiens ; cependant les formules classiques " L'an de l'Incarnation 1400 et quelques ", ou " l'an de la Nativité du Seigneur... ", vont être suivies dans le corps de l'énoncé par " le Dieu tout puissant qui a légué la Loi à Moïse au sommet du Mont Sinaï " ! , formule retrouvée d'ailleurs dans les documents catalans.[15] On pourrait multiplier les exemples. Les datations très chrétiennes qui ouvrent leurs actes matrimoniaux, sont aussi invariablement scandées par les références au calendrier hébraïque : " l'an de la création du Monde, 5200 et quelques, le mois juif... ", etc.

La gamme de leurs legs pieux désignent tout à la fois leur *scola judeorum* avec ses luminaires, leur cimetière toujours sis *extra muros* avec recommandations pour la pose de la pierre tombale (avec le vocable hébraïque désigné de *matzeva*), les dons aux pauvres, aux jeunes filles pauvres à marier, aux malades, aux différentes Aumônes et installations caritatives toujours existantes dans les grosses et moyennes communautés : de tels documents ont le mérite de renseigner le chercheur sur l'armature communautaire en place de ces collectivités minoritaires.[16]

2. Originalité linguistique ou pratique de la langue d'Oc ?

Langue parlée : l'occitan ?

Les juifs du Comté parlaient-ils provençal ? Un certain nombre de procédures attestent un riche éventail d'injures dans cette langue, mais plus encore la capacité de proférer de longues phrases bien formulées. De tels propos seraient-ils retranscrits en langue vulgaire dans le texte latin des interrogatoires s'ils n'avaient pas été prononcés en langue d'oc ? En plus, il ne s'agit pas seulement d'altercations entre juifs et chrétiens, mais aussi de querelles entre juifs. " Le provençal est donc une langue suffisamment apprivoisée " comme l'a écrit Noël Coulet.

14. Voir le chapitre 1 dans: Danièle Iancu-Agou, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525),* Peeters, Paris-Louvain, 2001, paragraphe " Le mariage juif en Provence (1460-1501) ", p. 11-23 et tableaux-annexes n°s 55-66, p. 359-381.

15. Exemple cité pour le Catalan Mosse Cabrit de Santa Coloma de Queralt, dans : Danièle Iancu-Agou, " Les élites lettrées juives dans l'espace catalano-occitan (xve siècle) ", *Perpignan. L'Histoire des Juifs dans la ville (xiie-xxe siècles),* Agence Canibals, Perpignan, 2003, p. 63-72, spécialement p. 64.

16. Danièle Iancu-Agou, " Juives et néophytes aixoises. Leurs testaments (1467-1525) ", *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem, 1994, p. 165-172.

Langue écrite, lue : l'hébreu ?

Cependant l'on croit pouvoir dire que les élites étaient hébraïsantes, et pas seulement pour la lecture et la pratique des livres de piété : la circulation de leurs manuscrits en témoigne. Ils acquièrent certes, collectionnent, revendent, lèguent, offrent en présents nuptiaux des bibles, rituels, ou traités talmudiques hébraïques ; mais ils se font traduire en hébreu des textes philosophiques aussi, des ouvrages médicaux : Aristote, Galien, voire Euclide; Averroès, Maïmonide ; Avicenne ou Rhazès, tous ces auteurs emplissent leurs rayonnages, et pour les appréhender, les traductions de l'arabe en hébreu réalisées par leurs aînés du temps languedocien des Tibbonides[17] n'ont guère de secret pour eux. Un chirurgien juif aixois du milieu du XVe siècle pouvait posséder également tous les médecins de l'école de Montpellier, traduits cette fois du latin vers l'hébreu par leurs coreligionnaires du début du XVe siècle, les Avigdor d'Arles par exemple.[18]

Culture chez les élites : le latin

Cela n'exclut pas enfin que ces mêmes lettrés, médecins le plus souvent, aient possédé le latin, tels les Nathan d'Arles, ou les Carcassonne de Marseille-Aix.[19]

Onomastique

L'onomastique toponymique renseigne sur la provenance — largement languedocienne — de nos juifs du Comté de Provence : le baylon de la communauté d'Aix en 1493 s'appelle Josse de Lunel, les familles dites de Posquières abondent, les Lattes se scindent en plusieurs rameaux : les Lattes d'Aix par exemple dont le célèbre Bonet (Astrug) de Lattes qui quittera le Comté autour de l'année 1490, pressentant la montée des périls, et se rendant judicieusement en Italie où sa carrière romaine sera flamboyante ![20] Il y eut les Lattes de Salon-de-Provence, et ceux de Saint-Rémy, etc. On pourrait multiplier les exemples du côté des lignages dits de Carcassonne, du Caylar, du côté des Abram de Nîmes, etc.

17. Danièle Iancu-Agou, Élie Nicolas (dirs.), *Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Nouvelle Gallia Judaica, Paris, 2009.

18. Danièle Iancu-Agou, " L'inventaire de la bibliothèque et du mobilier d'un médecin juif aixois au milieu du XVe siècle ", *Revue des Études Juives* (París, 1975), p. 47-80; Danièle Iancu-Agou, " Les Juifs d'Arles (1351-1414). Leur aptitude aux sciences (les Avigdor) et à l'accueil de coreligionnaires catalans ", *III Congrés dels Jueus en territoris de llengua catalana*, *octubre 2007*, Barcelona-Perpinyà, (sous presse).

19. Danièle Iancu-Agou, " La pratique du latin chez les médecins juifs et néophytes de Provence médiévale ", Theresia Anna Maria Smidt van Gelder-Fontaine et Gad Freudenthal (dirs.), *Latin into Hebrew. The Transfer of Philosophical, Scientific and Medical Lore from Christian to Jewish Cultures in Southern Europe (12th-15th Centuries) december 2009*, (sous presse).

20. Voir pour sa vie aixoise (de 1469 à 1490) et son premier mariage raté, Danièle Iancu-Agou, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, Peeters, Paris - Louvain, 2001, chapitre 1, tableaux-annexes nº 67 à 69, carte n°6, et pièces justificatives 1-2, 7-12 et suivantes; et pour sa réussite romaine, Danièle Iancu-Agou, "Vie privée et réussite sociale dans l'aristocratie juive et néophyte aixoise à la fin du Moyen Age", *Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XXe-XVe siècles), Cahiers de Fanjeaux,* 43 (Fanjeaux, 2008), p. 373-395.

Quant à leurs prénoms, leur fonctionnement est assez classique : pour les hommes ayant le devoir de " monter à la Torah " à la synagogue, le recours à un premier prénom juif est impératif : provençalisé, cela sera Mosse, Josse, Abramet, Nathanet, Davin, etc. suivi éventuellement d'un prénom provençal : Astrug, Crescas, Comprat, Compradet, etc.

Côté féminin, l'emprunt au répertoire vernaculaire est plus large et s'applique davantage aux premiers prénoms (Astruguette, Compradette, Gausente, Bonadona), tandis que semblablement les prénoms juifs sont provençalisés : Salamonette, Nathana, Sterete, Mossona, Mayrona, etc.

Un répertoire onomastique au demeurant fort semblable à celui pratiqué dans l'aire culturelle voisine catalane !

Les juifs en fait exerçaient dans la société provençale une fonction de liaison, d'intermédiaires sociaux, économiques et culturels incompatible avec des frontières rigides. Il y eut sans doute tout un champ fluctuant d'insertion relative, et le monde influent des médecins se révélera assez poreux, puisque dans ses rangs une certaine propension à la conversion a été observée.

Il reste qu'à certains moments, le même juif — sans que son identité provençale fortement marquée ne se soit en rien modifiée — sera perçu non plus comme citoyen mais comme bouc émissaire victime d'émeutes à griefs religieux (1475-95) ou économique (1484-88), puis comme étranger à expulser en fin de siècle.

3. Paramètres de l'identité néophyte (Aix, début XVIe siècle)

Neofitus, *neofita*, *neofiti*, les convertis de Provence, *olim judei*, sont en général désignés ainsi.

La conversion entraînait chez les néophytes l'adoption d'un nom chrétien — celui du parrain — qui rend particulièrement difficile leur repérage après la conversion.

Les identifier peut être très long ; le chercheur doit patiemment procéder à ses dépouillements systématiques pour trouver l'acte providentiel qui mettra sur la piste du passé juif du nouveau chrétien.

En outre la date de leurs conversions reste difficile à établir avec précision ; ils sont longtemps présents chez les notaires avec leurs noms et prénoms juifs jusqu'à ce qu'un acte les désigne avec prénom et patronyme nouveaux de convertis, suivis de l'indication *neofitus*, laquelle n'est pas employée systématiquement. Et quand par chance le scribe inscrit l'identité naguère juive, il s'agit d'une première mention qui n'est pas forcément la date de conversion.

Dans ma thèse *Juifs et néophytes en Provence*, j'avais défini une typologie de ces conversions :

1. Celles du temps du roi René, dans un Comté encore indépendant du royaume de France ; ces abandons du judaïsme ancestral sont ponctuels, mais assez réguliers dans un mouvement lent, sûr, qui atteint la périphérie des communautés.
2. Celles groupées survenant en temps d'émeutes dans une Provence désormais française depuis 1481, après la mort de René d'Anjou ; l'exemple paradigmatique

est celui de juin 1484 à Arles, avec cinquante conversions constatées après le tumulte meurtrier survenu dans la juiverie.

3. Les conversions que j'ai appelées " du dernier recours " survenant après le bannissement de 1501, lorsque devant l'alternative de la conversion ou de l'expulsion, la moitié du judaïsme provençal — soit un millier d'individus — opte pour le christianisme dominant.

J'avais pu établir — à partir des registres de notaires aixois — les correspondances entre les noms chrétiens des convertis du début du XVIe siècle et leurs noms juifs, parvenant ainsi à identifier 200 Aixois, et 100 Provençaux.

Qu'observe-t-on chez cette micro-société dans le premier quart du XVIe siècle et même au-delà ? Ce qui paraissait aux autorités constituer l'essentiel de l'identité juive, la religion, une fois effacé pas la conversion, n'a pas détruit la solidarité du groupe.

La dissolution de l'identité juive s'est effectuée lentement, par étapes, et surtout il faut considérer le poids exercé par le monde extérieur dans la définition d'une identité. La société majoritaire a peut-être provoqué la construction d'une nouvelle communauté à partir d'autres critères que celui de la religion, et à cet égard les arguments utilisés contre les descendants des néophytes constituent de précieux indices.

Le quartier juif d'antan

Les descendants des néophytes vont essaimer à travers la ville, à partir de deux pôles dont ils tireront désormais leur prestige et la plus grande partie de leur intégration dans la société aixoise : la cathédrale et le parlement. Les mutations survenues dans leurs vies expliquent ce comportement. Alors que dans le passé juif, devenir médecin représentait pour eux le facteur de promotion sociale, désormais nouveaux chrétiens, d'autres horizons séduisants s'ouvrent alors à eux, ceux des mondes juridique et ecclésiastique.

A proximité du quartier juif d'antan et à deux pas de la rue centrale de la Juiverie[21] où vivent encore les plus riches d'entre eux, les néophytes qui s'installent près de la cathédrale repoussent à peine les frontières de leurs anciennes habitations. Ils inscrivent pourtant par l'abandon de leur quartier juif, leur volonté de rompre avec leur ancienne identité.

A l'autre bout de la ville (mais pas si loin), le palais de justice est le second pôle attractif pour les néophytes pressés de faire oublier leur ancienne identité. Leur installation dans le quartier du palais passe par leur volonté de partager l'espace et le prestige de ceux que les cours de justice font vivre.

Mais l'ancien quartier juif semble encore apprécié par les Aixois. Autrefois, dans une Provence à présence juive, le converti n'avait pas d'autre choix que de quitter le quartier juif ; au XVIe siècle, comme en principe il ne reste plus de juifs, les convertis peuvent continuer à habiter leur ancien quartier désormais sans juifs ! Des personnages

21. Le plus grand nombre de néophytes a, peu abandonné la rue des Fontètes (aujourd'hui rue des Cardeurs), le rue Vivaut où se trouvaient les édifices du culte, et la longue rue Venel.

importants y élisent domicile. La Juiverie semble donc en perte de vitesse comme lieu d'identification.

En 1559,[22] la rue centrale de la Juiverie deviendra rue de la Verrerie, sans pour autant que les riches marchands néophytes l'aient quittée. Sa porosité aux familles chrétiennes explique sûrement que l'on ait voulu actualiser la toponymie, mais le changement de nom correspond aussi à un tournant dans la mémoire néophyte. A partir du milieu du XVIe siècle, le marqueur identitaire que constituait le quartier juif s'estompe.

Le parrainage

Les candidats à la conversion étaient en général " parrainés " par de puissants personnages, qui se portaient en quelque sorte garants de la fiabilité de leur baptême. Les filleuls prenaient ainsi les noms prestigieux des parrains, ce qui a pu faire dire à un historien du début du XXe siècle, Jules Bauer, que la Liste des noms " dont un grand nombre à particule " des néophytes imposés de 1512 désignait " moins une liste de personnes issues de ghetto qu'une partie de l'armorial de vieille noblesse provençale "! Pour lui cette Liste ne pouvait être qu'apocryphe ! Elle a été heureusement authentifiée un an après grâce à l'étude des notaires arlésiens et tarasconnais, et on a pu élargir les preuves pour les convertis aixois,[23] en parvenant à tous les identifier.

Le choix des parrains et des marraines s'inscrit en effet dans une volonté de maintenir des liens entre les néophytes tout en utilisant la protection des mieux placés pour s'assurer une meilleure intégration dans la société aixoise.

Les néophytes n'utiliseront pas que des parrains néophytes pour leurs enfants : il est fréquent de les voir choisir un parrain néophyte et une marraine ancienne chrétienne ou inversement. Par ailleurs, les anciens chrétiens ne dédaigneront pas de les réclamer à leur tour comme parrains.

Ainsi ces néophytes, entre leur conversion et jusque vers le milieu du XVIe siècle, s'intégreront petit à petit à la société aixoise, sans que leur ancienne religion n'intervienne comme un frein à cette intégration.

Le regard des autres

Ils ont formé un groupe serré, soudé autant par leur passé commun que par le réseau étroit de relations et d'alliances qu'ils ont su et voulu nouer.

L'identification des convertis du début du XVIe siècle que je suis parvenue à réaliser a permis de déceler dans ces alliances la trace du passé juif. En effet jamais les néophytes ou leurs descendants ne feront eux-mêmes référence à leurs antécédents et rien dans leur comportement ne trahira leur ancienne religion. Le passé juif des néophytes

22. Pour la deuxième moitié du XVIe siècle à Aix, voir les travaux de Claire DOLAN, "Relations sociales, regard des autres et identité chez les néophytes aixois du XVIe siècle", Gabriel AUDISIO (dir.), *Religion et Identité*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1998, p. 97-107.

23. Jules BAUER, "Les conversions juives dans le Comtat Venaissin", *Revue des études juives,* 50 (1905), pp. 91-111; Danièle IANCU-AGOU, "Encore les néophytes. Réflexions sur la « *tallia neofitorum* » (1503-1512)", *Revue des Études Juives,* 166 (París, 2007), p. 265-272.

pourra réapparaître occasionnellement vingt ans plus tard pour des questions d'héritages ou de restitution dotale.

Il peut resurgir aussi à l'occasion de procès ou de querelles de rues. La mémoire ici est celle des Autres plus que la leur, mais il n'est pas indifférent de relever que ce rappel est considéré comme une offense, une insulte par ceux qui en sont la cible.

Exemple de Louise Arnaud, épouse de Charles Arnaud naguère appelé Bonjues Botarelli (neveu de la testatrice Boniaqua et du néophyte Pierre de Ribiers, courtier du roi René),[24] et soufflетée à Marseille par une ancienne chrétienne ; témoignant à un procès, elle rapporte qu'elle a été insultée et traitée de *jusieva*, *marrana*, *retalhata* (" juive, marrane, 'retaillée' ! ou ... circoncise ") et ce en 1529, soit vingt-huit ans après sa conversion ! et seize ans après les Lettres de Louis XII datées de Blois du 24 mai 1513 qui avaient menacé de peines sévères ceux qui médiraient des nouveaux-chrétiens et défendu de " ne leur proférer paroles injurieuses ne diffamatoires comme 'nouveaux chrétiens, néophytes, retailles' ne autres opprobres ". Autre exemple à Aix plus tardif, en 1598, de François Marguerite (de la famille juive des Habraam), marchand. Une querelle entre lui et les enfants turbulents d'une voisine dégénère, les insultes pleuvent, rapportées par l'enquête faite par Marguerite pour obtenir réparation. Parmi ces injures, celle qui revient de *jussieu retailhat* ; un témoin confirme les dires.

Plus de cinquante ans après un arrêt du parlement du 24 mai 1542 interdisant à nouveau d'outrager les nouveaux chrétiens en les traitant de " retaillat ", l'insulte fait donc encore partie du répertoire marseillais. La jalousie, le ressentiment, voire la haine, se polarisent sur la manifestation physique de la différence, une différence culturelle (ici, la circoncision), tout un substrat mental à partir duquel les Autres voient les néophytes et leurs descendants. Ainsi les efforts faits par les néophites pour s'intégrer à la société dominante n'ont pas eu raison de l'image qu'ils projetaient encore, comme groupe, au milieu du XVIe siècle.

Plus tard, début XVIIe siècle, d'autres ressentiments s'élèveront : quelques familles notables de convertis prendraient le contrôle du Parlement ! A aucun moment, les documents de l'époque ne rapportent le lien qui fait de ces familles les descendants des néophytes. On présente cette affaire comme une réaction des parlementaires contre les abus des néophytes accusés de comploter pour détruire le monde chrétien. L'avocat général au Parlement publie en effet en 1611 une Remontrance au roi sur les désordres entraînés par les " grandes parentés et alliances des néophites ". Son objectif étant de faire interdire les néophytes dans les charges parlementaires, les raisons qu'il invoque puisent dans le répertoire antisémite ambiant : chrétiens en apparence seulement, ils contribuaient à l'entretien des juifs d'Avignon ; solidaires, ils se cotiseraient pour acheter

24. Sur Boniaqua, veuve de baylon voir : Danièle Iancu-Agou, "Autour du testament d'une juive marseillaise (1480)", *Marseille, Revue municipale* (Marsella, 1983), p. 30-35; Danièle Iancu-Agou, "Les Juifs exilés de Provence (1486-1525)", Friedhelm Burgard, Alfred Haverkamp, Gerd Mentgen (dir.), *Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Hahn, Hannover, 1999, p. 119-134 (p. 125 : tableau 1, intitulé: "Boniaqua Salamias et les siens, les Botarelli. Une famille de notables juifs confrontée à tous les types de conversion").

un office ; enrichis par leurs usures, ils sont les plus riches de la province et conspirent contre les chrétiens ; leur conversion est un plan concerté..., etc.

Un marqueur identitaire : l'impôt sur les néophytes

La *tallia* va toucher au début du XVIe siècle (1503-1512) des juifs convertis (les mêmes individus en fait) selon une même répartition fiscale entre les grosses communautés et les petites réunies en *castra*. Il s'agira d'un dispositif de prélèvement fiscal de la population néophyte calqué sur l'organisation de la *tallia judeorum* d'antan.

La taille sur les néophytes de 1503,[25] et plus encore celle de 1512, vont par la force des choses représenter un marqueur identitaire, maintenant des liens entre eux, eux qui étaient détenteurs un même passé, engagés dans la même aventure, porteurs des mêmes choix et aspirations pour une intégration et un avenir chrétien dans une Provence vidée certes de ses juifs séculaires, mais qui abritait tant de sépultures de leurs ancêtres.

La taxe de 1512 fera sans doute du tort aux nouveaux chrétiens puisqu'elle continuera à souligner leur différence, et que les listes des imposés ne pourront être gommées.

Conclusion

Si l'on peut difficilement rapporter comment les nouveaux chrétiens ont résolu les tiraillements entre leur ancienne et nouvelle religion, s'il reste exclu de cerner les nostalgies ou les appréhensions de l'âme néophyte,[26] on peut affirmer en revanche que l'identité, religieuse ou ethnique, est une aussi une affaire de regard. Regard posé sur soi, mais tout autant regard suspicieux des autres. Le conflit identitaire que gèrent les néophytes aixois du XVIe (et plus tard du XVIIe siècle) est moins le leur en effet que celui que leur prêtent certains Aixois excédés par la solidarité qu'ils continuent de se manifester les uns les autres.

Leurs testaments sont des monuments de ferveur et les funérailles qu'ils organisent traduisent leurs vœux ardents de participer sans retenue aux pratiques de leur nouvelle foi.

Dans la société de la capitale de la Provence, leurs attitudes, leur comportement en réseaux serrés et convoités, à la limite du " marranisme ", leurs alliances endogamiques, leurs associations professionnelles, ont probablement beaucoup contribué à ce que les autres Aixois les identifient comme un groupe distinct. Un groupe en train de se dissoudre certes au fil du temps, mais dont la puissance et la cohésion dérangeaient.

25. Danièle Iancu-Agou, "Une Provence..."; Danièle Iancu-Agou, "Encore les néophytes. Réflexions sur la « *tallia neofitorum* » (1503-1512)", *Revue des Études Juives,* 166 (París, 2007). Voir également ma récente contribution : Danièle Iancu-Agou, Carol Iancu, (dirs.), « Les 'nouveaux chrestiens' de Provence: la nouvelle liste de 1512 des archives départementales de Marseille », *L'écriture de l'histoire juive. Mélanges en l'honneur de Gérard Nahon*, editions Peeters, Paris-Louvain, 2012, pp. 181-202.

26. Je me suis attardée sur toutes ces configurations mouvantes (gommer sa judéité : changer de noms, de comportement alimentaire, matrimonial, rompre avec les traditions ancestrales, reconstruire son réseau de relations religieuses, etc.) dans: Daniele Iancu-Agou, *Juifs et néophytes...*, voir: conclusion, pp. 305-316.

Bûter,
brea en griene tsiis.
Langues et identités au Moyen Age,
quelques observations

DICK E. H. DE BOER[1]

Dans les dernières années des phénomènes comme ethnolinguistique, identité sociale (spécifiquement à comprendre comme identité des groupes sociaux), identité culturelle, et comme parti de cet' identité : identité territoriale, et la façon à laquelle ces identités s'expriment, ont été sujet des études fréquentes. La linguistique, qui s'intéressait à la 'glotto-genèse' et au développement historique des langues, ainsi a trouvé une nouvelle direction de pensée, comme par exemple le montrent le volume, édité par Hester et Housely, sur Language, Interaction and national Identity, ou l'étude par Beswick, sur la langue de Galicie ou bien Riley's, Language, Culture and Identity, pour mentionner justement quelques titres d' une abondance croissante d'études sur les rapports entre identité et langue, bref l'ethnolinguistique.[2]

Comme appliqué à l'histoire moderne, ces études sont surtout influencées par l'étude novatrice de l'anthropologue et politicologue Benedict Anderson, Imagined communities.[3] Anderson se demandait pourquoi tant de gens croient qu'ils font partie d'une nation 'propre' et pourquoi ils y demeurent fidèles. Il aboutissait à décrire la nation comme

1. Dick E. H. De Boer (Sliedrecht, 1947) és catedràtic a la Rijksuniversiteit Groningen. Entre les seves obres destaquen: *Graaf en grafiek. Sociale en economische ontwikkelingen in het middeleeuwse "Noordholland" tussen 1345 en 1415* (Leiden, 1978); *A.E. Cohen als geschiedschrijver van zijn tijd* (Amsterdam, 2005); *Emo's Reis. Een historisch culturele ontdekkingstocht door Europa in 1212* (Leeuwarden, 2011).

2. Stephen Hester, William Housley, *Language, Interaction and national Identity. Studies in the social organisation of national identity in talk-in-interaction*, Cardiff Papers in Qualitative Research, Aldershot, 2002; Jaine Beswick, *Regional Nationalism in Spain. Language Use and Ethnic Identity in Galicia*, (Linguistic Diversity and Language Rights, Clevedon, 2007; Philip Riley, *Language, Culture and Identity. An Ethnolinguistic Perspective*, Advances In Sociolinguistics, London, 2007. Voyez aussi Adrian Hastings, *The construction of nationhood. Ethnicity, religion and nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997; Petra Broomans, *The beloved mothertongue. Ethnolinguistic nationalism in small nations: inventories and reflections*, Peeters Pub, Leuven, 2008

3. Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, New Left Books, New York, 2006, (trad. fr., *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La découverte, Paris 1996).

'communauté politique imaginée'. Soit une communauté imaginée, réunissant des gens qui ne se connaissent pas et qui probablement ne se croiseront jamais, mais qui éprouvent un fort sentiment d'appartenance à une communauté. Bien que cette approche soit qualifiée par les sociologues et anthropologues comme d'historiciste et par les historiens comme trop d'un 'contemporanéiste', ce concept, depuis, a trouvé beaucoup d'imitations et applications, aussi pour des périodes antérieures. Ainsi comme, par exemple, l'œuvre de l'anthropologue culturel Clifford Geertz, Bali interprétation d'une culture (publié en français en 1983),[4] dans lequel il souligne l'importance des symboles et des lieux symboliques dans une société, a fortement influencé les approches méthodologiques des historiens et historiens d'art du bas-Moyen Age et Temps Modernes. Sémiotique et symbolique sont ainsi connues comme des éléments qui offrent des points de référence, qui guident les actes et les pensées humaines, qui caractérisent une culture dans le sens vaste de ce mot comme l'ensemble de mœurs, expressions identités d'une société ou communauté.[5]

Ici, la langue entre en scène. Parce-que l'appartenance à une culture (ou société) ne se traduit pas seulement à l'adhésion aux normes et valeurs de cette culture, mais s'exprime également surtout par participation à son identifient majeur: la langue. Suivant les idées de Michel Foucault identité ne peut qu'être formulé dans un contexte de langue.[6] Langue verbale et langue des images et signe (alors essentiellement iconologie et sémiotique) sont des jumeaux comme véhicules d'identité.

Alors, les communautés imaginées — soit des états-nations modernes, soit des duchés et comtés médiévaux, soit des régions qui ignorent des limites et frontières créées par des dynasties successives — ne peuvent qu'exprimer leurs imaginations, leurs histoires qui inventent et confirment la construction de leurs existence et qui offrent la légitimation de leurs buts politiques et de leurs demandes aux princes, en langue. Surtout en langue vernaculaire, depuis la langue devient — outre son rôle comme véhicule de pensées — elle-même symbole de l'identité, elle devient l'identifient de la construction d'une identité basé sur, établi dans et de même temps attribué à un territoire. La langue de chaque territoire est un facteur fondamental de l'identité, bien que ne pas

4. Son étude sur la population de l'île indonésien de Bali: Clifford Geertz, *Person, time, and conduct in Bali. An essay in cultural analysis*, Southeast Asia Program, Cultural Report Series, Yale University, New Haven-Detroit, 1966 (traduite en français comme: *Bali. Interprétation d'une culture) ;* mais surtout Clifford Geertz, *The interpretation of cultures. Selected essays*, Basic, New York, 1973; voyez aussi: Jeffrey C. Alexander, Matthew Norton, Philip Smith, (eds), *Interpreting Clifford Geertz. Cultural investigation in the social sciences, Palgrave macmillan,* Basingstoke, 2011.

5. Voyez: Arild Utaker, *La Philosophie du langage, Une archéologie saussurienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002 ; et surtout Stijn Verleyen, "Les avatars d'une dichotomie saussurienne. Synchronie et diachronie dans les théories modernes du changement linguistique", *Travaux de linguistique*, 57/2, (Pont de Bois, 2008), p. 133-153; Robin P. Fawcett, *The semiotics of culture and language* Vol. 1. Language as social semiotic, Continuum International Publishing, London, 1984 ; (Kortrijk 2008); Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Kouloughli, (eds), *La philosophie du langage,* Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

6. Par exemple Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 161; dans son traitement du discours.

exclusivement et disputé pour des cas individuels.[7] Cette observation est aussi valide pour des 'vraies' langues, de même que pour des dialectes. Dans la période médiévale de l'histoire Européenne la distinction entre dialecte et langue propre est très difficile à faire. De l'une côté pendant cette longue période des langues — au moins du point de vue théorétique — des langues se développent comme expressions particulaires des grands conglomérats linguistiques et de l'autre côté les langues restaient toujours eux-mêmes des conglomérats des dialectes. Diversité de l'une côté et consanguinité de l'autre caractérisent ce développement.

Malgré cette importance de langue comme 'fourgon' d'identité, sa fonction transporteur demande le fourgon d'être chargé avec des marchandises qui représentent des éléments de l'identité culturelle. Cet' identité racine dans un sens de continuité historique, qui est tellement important que — en cas de manque de passé — des communautés jeunes s'appliquent à la création d'un passé, d'un narratif historique, d'un mythe de création, d'un légende de translation (de pouvoir ou d'une relique, pour mentionner deux extrêmes) qui peuvent servir aux besoins.

Contraire aux convictions des modernistes qui pensent que des telles constructions sont de produits des 19e et 20e siècles, les temps médiévaux sont riches en des cas de 'invented tradition' (tradition crée).[8] Le besoin d'une telle création s'exprimait souvent en temps de crise quand l'existence d'une société fut menacé par des dangers de l'extérieur (invasions des migrants, attaques par des ennemis, guerres de conquête), par des dangers politiques intérieures (crise dynastique, changement de système, révolte), par des de crises culturelles généralement dites (hérésies, guerres de religion), par des désastres naturelles (intempéries, épidémies) ou même par des dynamiques socio-économiques qui perturbaient l'ordre existante.[9] Mais également un changement paisible de l'ordre — au moins au niveau administratif — pouvait produire le besoin d'une redécouverte du passé, d'une reconstruction identitaire. Le titre de ma contribution, *Bûter, brea en griene tsiis*, représente un exemple très spécifique d'une expression linguistique de l'identité construite, dans le cas des Frisons dans le Nord des Pays-Bas et l'Allemagne.

7. David Abulafia, "Introduction: seven types of ambiguity, c. 1100-c. 1500", David Abulafia, Nora Berend, (eds) *Medieval frontiers, concepts and practices*, Ashgate, Aldershot, 2002, p. 24, à comparer avec Peter Hoppenbrouwers, "The Dynamics of national Identity in the later Middle Ages", Robert Stein, Judith Pollmann, *Networks, regions and Nations. Shaping identities in the Low Countries (1300-1650), Brill*, Leiden-Boston 2010, p. 19-42, spécialement p. 36, dans sond traitement des dynamismes de l'identité nationale au Moyen Age.

8. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, The invention of tradition, Cambrigde University Press, Cambridge, 1992; déjà Eric Hobsbawm, Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality, Cambrigde University Press, Cambridge, 1990, p. 9.

9. Hans-Joachim Schmidt (ed), *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, Veroffentlichungen des Mediavistischen Instituts der Universitat Freiburg, Berlin, 2005; pour un cas spécifique: Hugh Trevor-Roper, *The invention of Scotland. Myth and history*, Yale University Press, New Haven, 2008. On peut même considérer l'état nationale, le *nation-state*, lui-même comme un cas de tradition inventé, voyez Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, Princeton, 2002, p. 16.

Dans cette contribution, je veux traiter deux questions : 1. comment des langues dans les temps médiévaux sont-ils connectées avec d'expressions d'identités 2. comment fonctionnent-ils sur des niveaux différents de la société?

Étant ni linguiste, ni anthropologue, mais simple historien-médiéviste, qui se trouve à la veille d'un grand projet de coopération européenne sur la comparaison des dynamiques qui ont destinées la cohésion (et la désagrégation) des régions — petites et grandes —,[10] j'ai choisi quelques exemples des liaisons entre langue et identités, qui peuvent servir aux discussions sur les identités régionales et nationales. C'est pourquoi je payerai surtout attention aux langues vernaculaires et leurs variantes historiques.

Je groupé ce thématique dans des sujets et paragraphes ci-dessous :

—Bûter, brea en griene tsiis,

—Langue de loi, langue de foi

—Langue des serments

—Langue du commerce, langue hanséatique

—Langues du pouvoir

En traitant ces thèmes, j'ai pris mes exemples du point de vue chronologique de toute la période médiévale, et du point de vue géographique expressément du Nord-Ouest de l'Europe.

1. Bûter, brea en griene tsiis. Introduction

C'est d'une période des développements turbulents que mon premier exemple provient. Au bout du 15e et début du 16e siècle des grandes parties de l'Europe devenaient impliqués dans une réaction en chaîne dynastique. Des régions et des royaumes, des comtés et des duchés qui possédaient jusqu'à ce période un degré d'autonomie élevé ou modeste, se trouvaient incorporés (ou en danger d'être incorporés) dans de conglomérat gigantesque de pays Habsbourgeois.[11] Bien qu'un demi-siècle avant, rien n'indiquait ce développement dramatique, les pas différents qui menaient à cette incorporation étaient aussi simples que logique conforme la logique illogique des liaisons caprices dynastiques. Ça veut dire que rien ne pouvait prédire ces développements qui suivaient les règles des alliances et mariages, et de même temps les caprices de la fortune.

Aux Pays-Bas et dans le Nord de la France aux deux côtés de la ligne de démarcation tiré en l'an 843 par le traité de Verdun et adapté en canonisé à un niveau d'une division entre le Règne Ouest-Franque ou Français et le Règne Est-Franque ou Allemand,

10. Il s'agit du project *Cuius Regio* executé par une association collaboratrice d'universités de Tallinn, Odense, Groningen, Oporto, La Coruña, Lleida, Prague, Wrocław et Albia Julia, avec participation externe du CEU Budapeste et du Ruhr-Universität Bochum, dans le programme EUROCORECODE de l'ESF, voyez : www.cuius-regio.eu.

11. Robert J. W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700. An Interpretation*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1979; Robert A. Kann, *A History of the Habsburg Empire, 1526-1918*, University of California Press, Berkeley, 1974; Lothar Höbelt, *Die Habsburger. Aufstieg und Glanz einer europäischen Dynastie*, Theiss, Stuttgart, 2009; Karl Friedrich Krieger, *Die Habsburger im Mittelalter: Von Rudolf I. bis Friedrich III*, W. Kohlhammer, 2e édition, Stuttgart, 2004. Rita Krueger, *Czech, German, and noble. Status and national identity in Habsburg Bohemia*, *nd National Identity in Habsburg Bohemia*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

un procès d'agglutination graduelle se déroulait à partir du milieu du 14e siècle.[12] Ce développement a commençait avec la prévision d'une combinaison de la Flandre et les terres héréditaires d'Artois, avec le duché de Bourgogne, la Franche Comté et 'appendices', auxquels d'autres territoires (Brabant, Picardie, Nevers, Rethel) s'attachaient comme dans un procès biochimique de cristallisation forcée. Le presque-pareil ou antipode de ce bloc était le conglomérat territorial de la dynastie Wittelsbach-Bavarois composé des comtés de Hollande, Zélande, et Hainaut, les terrae de Frise (en théorie), unifié à premier dans un 'triangle Bavaroise' avec le duché de Bas-Bavière-Straubing et renforcé depuis 1418 avec le duché de Luxembourg. Il semblait pour quelque temps si la juxtaposition de ces deux blocs dans un bilan délicat sériait le terminus d'un procès d'unification en des unions personnelles (je reviendrai sur ce point plus tard).[13]

De l'une côté un bloc se constituait avec une prépondérance Francophone, avec une minorité importante dans les villes et à la campagne de Flandre, tenu dans une main par un descendant de la dynastie royale de France.[14] De l'autre côté un bloc avec une prépondérance Thioise (= Moyen-Bas-Allemande — Mittelniederdeutsch) dans laquelle la division entre le Moyen-Néerlandais et le Mittelhochdeutsch de Bavière représentait en effet déjà deux langues vernaculaires différentes (je reviendrai sur ce point ci-dessous).[15] Dans la composition de ce dernier bloc le Hainaut représentait une communauté extra-ordinaire qui du point de vue politique appartenait au Saint-Empire Allemand, mais du point de vue sociale en culturelle appartenait au monde français.[16] Une minorité néerlandophone dans le Nord du Hainaut y posait le phénomène d'une identité mixte, qui aujourd'hui se manifeste comme problème dans la lutte linguistique en Belgique, mais

12. Dick E. H. de Boer, "Berekening of Toeval. Clustering als permanente in de middeleeuwse geschiedenis der Nederlanden", Sebastiaan C. Derks (ed.), *Nederland in de wereld. Opstellen bij honderd jaar Rijks Geschiedkundige Publicaties*, Maatschappij, Den Haag-Amsterdam, 2002, pp. 71-87, sur le rôle de l'estimation envers la coïncidence dans le procès graduel de conglomération des territoires dynastiques dans les Pays-Bas médiévaux. Compare André Uyttebrouck, "Phénomènes de centralisation dans les Pays-Bas avant Philippe le Bon", *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 69 (Bruxelles, 1991), p. 872-904.

13. L'Historiographie ancienne trop souvent a traité ces développements d'un point de vue téléologique, 'retro-jettant' la domination Bourguignonne au 14me siècle; par exemple Richard Vaughan, *Philip the Bold. The formation of the Burgundian state*, Boydell Press, Woodbridge, 2002, (nouvelle parution de l'édition primaire de 1962).

14. Wim P. Blockmans, "Regionale Identität und staatliche Integration in den Niederlanden 13-16. Jahrhundert", Antoni von Czachcrowski (ed), *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, 1994, p. 37-149; D'Arcy Jonathan Dacre Boulton, Jan R. Veenstra, (eds), *The ideology of Burgundy. The promotion of national consciousness 1364-1565*, Brill, Leiden, 2006.

15. Dick E. H. de Boer, "Joncvrouwen, hyrauden, clercken ende missagiere. Bräute und Boten als Spiegel der bayerisch-holländischen Kommunikation um 1390", Ludo Jongen, Sjaak Onderdelinden (ed.*), "Der muoz mir süezer worte jehen". Liber Amicorum für Norbert Voorwinden*. Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik 48 (Amsterdam/Atlanta 1997), p. 87-113.

16. Robert Stein, "An urban Network in the Low Countries. A cultural Approach", Robert Stein, Judith Pollmann, *Networks, regions and Nations...*, p. 43-72, spécialement p. 63. Pour la litérature dans ce comté bilingue voir: Janet Froukje van der Meulen, *Au coeur de l'Europe. Littérature à la cour de Hainaut-Hollande (1250-1350)*, Brill, Leiden, 2010.

qui jadis connaissait une solution bilingue quasi-naturelle et spontané.[17] Alors on avait dans cette 'monde Bourguignonne in statu nascendi' une composition socioculturelle et linguistique qui prévenait l'identification avec l'ensemble qui n'était qu'un ensemble dynastique artificiel, ou bien qui stimulait l'acceptation d'une identité plurilingue, en tant que les 'sub-identités' seront respectés. Les deux éléments seront visibles plus tard.

Quand, dans les années trente du 15e siècle, des machineries politiques et la malchance de la descendance Wittelsbachienne avaient rendu, complètement inattendu, les Bourguignons seigneurs et maîtres de la plupart des Pays-Bas, les ducs cherchaient créer une identité nouvelle en empruntant le nom 'Royaume de Frise' quand ils priaient l'Empereur du Saint Empire à plusieurs reprises de reconnaitre l'ensemble Bourguignon comme Royaume Neuf.[18] L'empereur, conscient que les Bourguignons n'avaient même pas essayés d'effectuer la domination de Frise, que les comtes de Hollande successifs avaient recherché vainement,[19] refusait. Le fait qu'aucune intégration des identités avait eu lieu et que les différentes territoires de l'ensemble Bourguignonne refusaient des 'étrangers' comme administrateurs,[20] ne comptait pas pour lui, mais était de même temps indéniable.

2. De Bourgogne à Habsbourg

Dans les années 1470 la menace Bourguignonne contre les Frisons était intensifiée, quand 'l'état proto-moderne' commençait à annexer les territoires temporels des princes-évêques de Liège et d'Utrecht et le duché de Gelre. Les 'Frisons libres', qui s'appuyaient sur une charte de libération prétendu issue par Charlemagne lui-même, mais comparable

17. Dans les 'terres de debat' actuelle, le district Halle-Vilvoorde, au 14me siècle la plupart de la population était néerlandophone, tandis que l'élite (patriciat et noblesse) était francophone. Dans cette période les livres-de-compte des baillis de Halle étaient écrits en moyen-français, mais les livres-de-compte des maires étaient écrits en moyen-néerlandais. Cette pratiques représentait la réalité que les maires devaient se justifier pour leur officie et devaient rendre compte au conseil urbain, comme représentants de la population, tandis que les baillis avaient la même obligation envers le comte et son conseil. On-y-avait alors des mondes séparés et intégrés de même temps. Sur l'importance de ces livres de compte: Dick E. H. de Boer, Lucas W. den Boer, "*Par deviers monsigneur le comte*. Rekeningen van Le Quesnoy en de Hollands-Henegouwse geschiedenis, een test-case", Eef Dijkhof, Michel van Gent (ed.), *Uit diverse bronnen gelicht. Opstellen aangeboden aan Hans Smit ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag*, Den Haag, 2007, p. 11-22.

18. Adriaan G. Jongkees, *Het koninkrijk Friesland in der 15de eeuw*, Openbare Les, Groningen-Batavia, 1946, publié de nouveau comme contribution en E.O. van der Werff (ed.), *Burgundica et varia : keuze uit de verspreide opstellen van prof. dr. A.G. Jongkees hem aangeboden ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag op 14 juli 1989*, Kring van Groninger Mediaevisten Amici, Verloren, Hilversum, 1990, p. 27-47. Voyez aussi: Oebele Vries, *Het Heilige Roomse Rijk en de Friese Vrijheid*, De Tille, Leeuwarden, 1986, p. 72. La conclusion principale aussi dans Obele Vries, "Die friesische Freiheit und das Heilige Römische Reich", Hajo van Lengen (ed.), *Die Friesische Freiheit des Mittelalters. Leben und Legende*, Ostfriesische Landschaft, Aurich 2003.

19. Antheun Janse, "Grenzen aan de macht. De Friese oorlog van de graven van Holland omstreeks 1400", *Hollandse historische reeks*, 19, (Amsterdam-Dieren, 1993); Johannes Adriaan Mol, "Tussen Staveren en Warns: het Rode Klif. Fries nationalisme", Wim Blockmans, Herman Pleij, *Plaatsen van herinnering. Nederland van prehistorie tot Beeldenstorm*, Prometheus Bv Vassallucci, Amsterdam, 2007, pp. 229-239.

20. Hans Blom, "The great Privilege (1477) as "Code of Dutch Freedom". The political role of privileges in the Dutch Revolt and after", Barbara Dölemeyer, Heinz Mohnhaupt (ed.), *Das Privileg im europäischen Vergleich*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 233; Marc Boone, Hanno Brand, "De ondermijning van het Groot Privilege van Holland, Zeeland en West-Friesland volgens de instructie van 21 december 1477", *Holland. Regionaal-historisch Tijdschrift*, 24, (1992), p. 2-21.

à la fameuse Donatio Constantini, comme adaptation/invention d'une époque plus, réagissent par la convocation d'une assemblée légendaire des 'terrae' de Frise, appelée le Upstalsbeâm, afin de confirmer leurs désir de préserver leur identité et indépendance. C'est exactement dans cette période que les plus premiers 'Chroniques de Frise' sont composées, en la langue Frisonne naturellement.[21] Cela ne pouvait pas prévenir qu'après 1477, quand Charles le Hardi, duc de Bourgogne était tué sur les champs de bataille près de Nancy, laissant qu'une fille comme héritière, les pays Bourguignonnes ont servi comme canot de sauvetage pour la dynastie de Habsbourg appauvri. Je ne dois pas répéter ici les développements dynastiques rapides qui dans moins que trois décennies ont menées à l'intégration complète de la frise dans le conglomérat Habsbourgeois. Il suffit de constater que la lutte des Frisons était rapidement perdue, quand l'empereur lui-même dans son rôle comme comte de Hollande redemandait la reconnaissance de sa domination.[22] Mais il est remarquable qu'exactement à ce moment-ci les expressions de l'identité frisonne deviennent plus fortes. La langue frisonne servait comme le véhicule le plus important pour cette identité. Ici le titre de ma communication entre le jeu.

3. Grutte Pier

Parmi les héros légendaires de la Frise figure un certain Pier Gerlofs Donia, homme gigantesque de 2 mètres 15, et ainsi autrement connu comme Grutte Pier (grand Pierre). Il possédait — selon les mythes et légendes qui se développaient autour de son personnage — une force surhumaine et pouvait lever un cheval à 500 kilos sur ses épaules. Pier devenait guerrier pour la liberté de Frise et s'alliait avec le duc de Gelre, qui battait ses plus dernières batailles contre les Habsbourgeois.[23] Après que ses propriétés étaient ruinés par des troupes habsbourgeois, il devenait pirate et se spécialisait, avec sa 'Brigade Noire' en la piraterie sur la Mer du Sud (mer intérieure des Pays-Bas, le IJsselmeer actuel). Pour son férocité on lui appelait 'le croix des Hollandais', qui était même fortement critiqué par Erasme. Chaque fois que Grutte Pier faisait des Hollandais ou Allemands prisonniers, il les forçait prononcer la phrase Bûter, brea en griene tsiis, wa't dat net sizze kin, is gjin oprjochte Frysk, qui se laisse traduire en Espagnol comme: Mantequilla, pan, y queso verde, si no lo puedes decir, es que no eres un verdadero frisón. Celui qui manquait le faire sériait décapité. Langue et identité étaient devenus inséparables, et langue servait comme 'marqueur nationale'.[24] Dans le 17me siècle l'his-

21. Justine SMITHUIS, "The Imagined Community of Friesland in the Late Middle Ages", Robert STEIN, Judith POLLMANN, *Networks, regions and Nations...*, pp. 73-90, spécialement p. 78.

22. Voyez les contributions dans Johan FRIESWIJK (eds.), *Fryslân, staat en macht 1450-1650. Bijdragen aan het historisch congres te Leeuwarden van 3 tot 5 juni 1998*, verloren, Hilversum-Leeuwarden, 1999.

23. Jacob Jetses KALMA, *Grote Pier van Kimswerd*, De Tille, Leeuwarden, 1970.

24. Cette application de langue était, de sa nature connu déjà depuis de temps historiques comme moyen de séparation entre étrangers et congénères ou conglottes., comme le montre l'exemple des révolutionnaires en Angleterre pendant le 'Peasant Revolt' en 1381. Dans ce cas leur capacité de distinction était limité. On pouvait séparer les Anglais et l'autrui, mais la différence entre Flamands et Allemands du Nord (bref Hanséatiques) était trop compliqué, et posait un risque pour tous venant de cette région (voyez ci-dessous). De l'autre côté il existe une variation de la phrase mentionnée, qui souligne les similitudes entre la langue frisonne et l'anglais: *Brea, bûter, en griene tsiis is goed Ingelsk en goed Frysk* / Bread, butter, and green cheese is good English and good Frisian. En effet la prononciation en les deux langues ne diffère pas trop.



'Grutte Pier' comme guerrier armé,
à côté de l'héraldique frison.

toire de 'Grutte Pier' changeait dans un mythe de l'identité frison qui prenait un chef-lieu dans l'historiographie frisonne, comme le montre son image comme inclus dans la chronique, par l'historien 'nationale' de la Frise Pierius Winsemius, imprimé en 1622.[25]

4. Langue de loi, langue de foi

En effet, la langue était presque le seul élément distinctif, qui pouvait servir comme identifiant de l'identité Frise.[26] Bien que la fierté d'être frison unifie toujours de milliers des Frisons dispersés par le monde entier, des recherches récentes ont montré que la Frise ethnique comme notion génétique ou ethnique n'existe pas.[27] Tout-à-fait, la Frise était connue comme région aux Romain, et Tacitus décrit ses habitants comme blondes, fiers,

25. Pierius Winsemius, *Chroniqve ofte historische geschiedenisse van Vrieslant beginnende vanden jaere nae des werelts scheppinghe 3635. ende loopende tot den jaere nae de gheboorte Christi. 1622. Met schoone figuyren ende een landt. ende steed caerten verciert*, Ian Lamrinck, (ed.), Gedruckt, Franeker, 1622.

26. Oebele Vries, *Asega, is het dingtijd? De hoogtepunten van de Oudfriese tekstoverlevering*, 20 Leafdesdichten Bv, Leeuwarden, 2007, p. 11; Rolf H. Bremmer, "Language and contents of the Old Frisian manuscripts from Rüstringen (c.1300): A "Veritable Mixtum Compositum", *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 64 (Amsterdam, 2007), p. 29-64.

27. Jos Bazelmans, "The early-medieval use of ethnic names from classical antiquity. The case of the Frisians", Ton Derks (ed.), *Ethnic constructs in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam University Press , Amsterdam, 2009, p. 321-337.

robustes.[28] Néanmoins, l'ethnicité frisonne comme identité construit, comme résultat d'un procès d'ethnogenèse, est composé d'une grande variation des origines. La Frise, comme région littorale, comme terre de transit, était terre de passage pour de nombreux groupes avec leur propre identité. Celtes. Chamaves, Chauces, Jutes, Angles, Saxons, Suédois, Danois y passaient, y demeuraient pour une période certaine, y laissaient leurs traces, y devenaient — comme habitants de la région de Frise — des Frisons'. Ce n'est pas par coïncidence que la langue Frise contient tant d'éléments qui ressemblent l'Anglais, les langues Scandinaves, des versions différentes de l'Allemand. L'intéressant étant, que la canonisation, la cristallisation textuelle, de cette langue avait lieu à un moment très tôt, en effet cela se faisait pendant ce procès de formation de l'identité mixte Frisonne, en formulant le système normatif de cette société de laquelle des migrés et immigrés faisaient partie.[29] Il faut reconnaitre que les plus anciens lois des Frisons — le Lex Frisionum — comme ceux des Visigothes, Longobardes, Franques etc. sont formulées juste après l'an 785 en Latin (bien que aucun manuscrit est préservé et le seul texte est un texte imprimé au 16me siècle).[30] Mais la collection des lois et privilèges de Frise, connue comme les 17 Keuren et les 24 Landrechten, desquels les plus anciennes datent du fin de 11me siècle semble être écrit immédiatement en la langue frisonne.[31] Il me semble que deux explications sont valides (ne pas tenant comme 'argument' que la langue Frisonne 'était si dominante'). Les lois des autres 'règnes successeurs' étaient des lois de ceux qui entraient territoire Romaine et qui devaient exprimer et expliquer leurs lois ' pour les autres'. C'étaient des lois d'une minorité qui devenait élite dominante et parti considérable de la population, mais qui devait s'assimiler, par contre les lois de Frisons étaient des lois qui fonctionnent dans un territoire qui n'était pas Romanisé et qui devaient être interprétés par et expliqués pour une société qui recevait des groupes assimilatrices. Ainsi la langue, les normes et valeurs frisons pouvaient s'imposer sur ceux qui entraient leur territoire pour y rester, et ainsi l'identité se laissait exprimer et transmettre. En effet les textes de lois et privilèges frisons soulignent la cohésion de la terre et du peuple Frise — c'est-à-dire de l'ensemble des 'autochtones' et des immigrés — en délignant scrupuleusement les obligations et les droits de 'vraies Frisons'.

28. Publius Cornelius Tacitus, *Annales*, IV, p. 72-73.

29. Germen J. de Haan, *Studies in West Frisian grammar. Selected papers*, John Benjamins, Amsterdam, 2010.

30. Les Leges Visigothorum, Leges Burgundionum, Lex Ribuaria, Lex Salica, Leges Alamannorum et Lex Baiwariorum comme publiées dans le *Monumenta Germaniae Historica, LL Nat.Germ.*

31. Dirk Jan Henstra, "De eerste optekening van de algemeen-Friese Keuren", *It Beaken,* 64 (Assen, 2002), pp. 99-128; Dirk Jan Henstra, "Fon jelde' en de datering van de 15e algemeen-Friese Keur", *It Beaken,* 71 (Assen, 2009), p. 289-296; aussi publié en Anne Tjerk Popkema, *Fon jelde. Opstellen van D.J. Henstra over middeleeuws Frisia*, bezorgd door, 2010; Voyez aussi Han Nijdam, *Lichaam, eer en recht in Middeleeuws Friesland. Een studie naar de Oudfriese boieteregisters*, verloren, Hilversum-Leeuwarden, 2008, p. 332-342, sommaire en Anglais, Nikolaas Egbert Algra, "The relation between Frisia and the Empire from 800-1500 in the Light of the Eighth of the Seventeen Statutes", Rolf H. Bremmer, Thomas S. B. Johnston, Oebele Vries (eds), *Approaches to Old Frisian Philology*, Rodopi, Amsterdam-Groningen, 1998, p. 1-76; Thomas S. B. Johnston, "Old Frisian law and the Frisian ideology: Text and Manuscript Composition as a Marketing Device", Rolf H. Bremmer, Thomas S. B. Johnston, Oebele Vries (eds.), *Approaches...*, p. 179-214.

Cette situation était mal jugé par les missionnaires qui dès le début du 8me siècle venaient aux pays des Frisons qui couvraient dans ces temps encore tout le zone littoral entre l'estuaire de l'Escaut et le Danemark.

Le missionnaire Anglais Willibrord (657-739), qui en l'an 695 était nommé évêque de tous les Frisons, ne réussit guerre à fonder son cathédrale à Utrecht, dans le zone ou l'influence Franque était déjà forte, et mourut sans effectivement changer l'identité païenne des Frisons dans une identité chrétienne.[32] Son compatriote (si ce mot soit applicable) Wynfrith, mieux connu comme Boniface (676-754), devenait son successeur qui — après d'efforts vaines — en 732 devenait évêque missionnaire a Thuringe, et à la fin de sa vie encore une fois voulait essayer de convertir les Frison en des vraies Chrétiens.

Sa combinaison d'un zèle énorme et une manqué de compréhension de l'identité de ses adversaires lui deviendra fatale. Quand — à l'âge de 78 ans — il entre de nouveau la Frise, accompagné d'une petite escorte armée, il viole les droit Frisons, interdisant de porter les armes et Boniface est tué près de Dokkum par une bande des frisons mobilisées. Martyrisée pour la foi comme le dit la tradition chrétienne à partir de ce moment, décédé par manque de compréhension et respect de l'identité Frise sériait une approche plus sensible.[33]

En tout cas les missions continuaient après une courte pause. Le Northumbrien Willehad (ca. 740-789) l'essayait même as partir de l'an 772 avec Dokkum comme base d'opérations. Après 8 ans Charlemagne lui ordonnait aller en Saxonne, ou une rébellion des Saxons lui forçait à la fuite en 782, mais il revenait pour revenir comme premier évêque de Brème en 787, alors dans les pays 'nucléaires' de la Frise son succès était très limité. Pour un vrais succès il semble que une solution sériait nécessaire pour jeter un pont entre le Latin des missionnaires et la langue des païens. La langue de la foi devait été vernacularisé!

Une telle initiative fut pris autour de l'an 790 quand un 'manuel de langue' était préparé dans le diocèse d'Utrecht, permettant au moins aux missionnaires étrangers de poser des questions de foi aux converses (prétendus) et de comprendre, ou au moins interpréter, leurs réponses. Le texte préservé est connu comme le 'promet de baptême d'Utrecht' et les questions et réponses sont écrits dans une langue mixte qui se laisse caractériser le plus meilleur comme vernaculaire mixte des Pays-Bas littorales du Nord.[34] Il demande scrupuleusement des prosélytes de renoncer à l'idolâtrie en ses formes différentes.

32. Henry C. Hoeben, *Frisia and the Frisians at the time of St. Willibrord*, Univ. Microfilms Internat, Ann Arbor, 1967; Hans-Joachim Reischmann (ed.), *Willibrord, Apostel der Friesen. Seine Vita nach Alkuin und Thiofrid; Lateinisch — Deutsch*, Regio Verlag Glock und Lutz, Darmstadt, 1989.

33. Mayke B. de Jong, *Bonifatius en zijn tijd*, Turnhout, 2005, spécialement p. 61.

34. Marco Mostert, "Utrecht zwischen York und Fulda. Anfänge niederländischer Schriftlichkeit im Frühmittelalter", Ulrike Zellmann, Angelika Lehmann-Benz, Urban Küsters (eds.), "*Wider den Müssiggang ...*" *Niederländisches Mittelalter im Spiegel von Kunst, Kult und Politik*, Grupello, Düsseldorf, 2004, p. 21-37, spécialement p. 26; Dick E. H. De Boer, "Gelobistu in Got", Doeko Bosscher (ed.), *Ooit gebouwd voor altijd*, Elchers, Groningen, 2009, p. 20-21.

Forsachistu diobolae?	Tu renonce aux diables ?
et respondeat: Ec forsacho diabolae.	Il doit répondre : je renonce aux diables
End allum diobolgelde?	Et aux toutes idolâtries ?
respondeat: End ec forsacho allum diobolgeldae	Il doit répondre: Et je renonce aux toutes idolâtries
End allum dioboles uuercum?	Et aux toutes œuvres du diable?
respondeat: End ec forsacho allum	Il doit répondre: Et je renonce aux
dioboles uuercum and uuordum	toutes œuvres et mots diaboliques et
Thunaer ende Uoden ende Saxnote	Donar, et Wodan et Saxnote et aux
ende allum them unholdum, the hira genotas sint.	tous impies, qui sont leurs compagnons.
Gelobistu in Got Alamehtigan Fadaer?	Crois-tu en Dieu le Père Tout-Puissant?
Ec gelobo in Got Alamehtigan Fadaer.	Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant.
Gelobistu in Crist Gotes suno?	Crois-tu en Christ, fils de Dieu?
Ec gelobo in Grist Gotes suno.	Je crois en Christ, fils de Dieu.
Gelobistu in Halogan Gast?	Crois-tu en le Saint-Esprit?
Ec gelobo in Halogan Gast.	Je crois en le Saint-Esprit.

Il est difficile s'imaginer comment qu'un missionnaire en appliquant ce questionnaire ne peut pas avoir eu le sens d'être 'perdu en traduction', 'lost in translation' comme l'expression Anglais le dit bien.

Parler la langue des prosélytes, en espérant de changer leurs identité d'une identité païenne en une identité chrétienne est une chose, respecter leurs lois est une autre, mais ni l'un ni l'autre garantit le succès. Ce succès ne venait que quand un missionnaire lui-même avec des racines frisonnes réussisse à trouver connexion avec la culture de la Frise. C'était le succès de Liudger (742-809), né dans la région des grandes fleuves au milieu des Pays-Bas, mais a des grands-parents Frisons, qui faisait ses études à Utrecht et a York et commençait à prêcher dans les années 780 dans la Frise.[35] Même ses efforts de christianiser le Nord ne recevaient qu'un succès modeste jusqu'au moment qu'il rencontrait le barde Bernlef, le poète-chanteur des pays de Frise par excellence. Ce Bernlef chantait dans la langue frisonne la gloire des héros frisons et de leurs dieux païens. Pourtant, comme nous le raconte la vie de Liudger, cet' 'El-frise Presley' avait

35. Gabriele Isenberg, Barbara Rommé (ed.), *805: Liudger wird Bischof : Spuren eines Heiligen zwischen York, Rom und Münster, von Zabern,* Mainz-Münster, 2005; Peter Raedts, "Mission zwischen Anpassung und Konfrontation. Das Beispiel Liudgers", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 73, (Leidan, 1993), pp. 139-155. Arnold Angenendt, *Liudger : Missionar, Abt, Bischof im frühen Mittelalter*, Aschendorff Verlag, Münster, 2005.

tombé aveugle. Quand Liudger lui redonne miraculeusement la lumière dans ses yeux, le barde renonce les anciens dieux et dès ce moment chante la gloire de Jésus Christ.[36]

Sans doute le miracle était la clé de succès pour sa mission et essentiel pour convaincre les païens de la supériorité du Dieu des Chrétiens. Mais le support offert par un virtuose de la langue Frisonne, par un vrai 'pop-star' du 8e siècle était un véhicule encore plus important pour atteindre un changement profond d'attitude et acceptation. Appliquer et se servir des éléments clefs de l'identité frisonne, étaient un cas évident d'une adaptation fonctionnelle.

5. La langue des serments

Les affaires des missionnaires en Frise me permettent de passer les vraies frontières avec le monde carolingien, qui ne jamais réussit à intégrer complément les terres de Frise. Dans chaque manuel d'histoire médiévale les traités conclus entre Verdun (843) et Ribemont (880) dans lesquels l'héritage de Louis le Pieux était divisé à premier en trois parts, mais finalement en deux, reléguant le règne du milieu — Lorraine auquelle Frise au moins théoriquement était attache — à la monde des mémoires et des légendes, prennent une place importante. La Lorraine restait le rêve d'un empire du milieu et une notion forte.[37]

Dans l'histoire politique on insiste généralement sur l'importance de la division 'politique' du monde carolingien, qui en effet n'était pas une division des règnes, mais une division des ' autorités et des fiscs, acquiert par les rejetons successifs de la dynastie Pippinide.[38] Mais pour la recherche moderne leur importance comme mesures d'une façon semblant politique, qui font visible le problème des identités précarolingiennes, qui étaient plus ou moins supprimés par l'intégration superficielle du système carolingien, attire de plus en plus attention.[39]

Ces traités ont de même temps confirmés et crées une ligne de séparation en Europe et un problème de l'idéologie impériale, et ils ont identifié ou bien attesté la division linguistique principale entre langues romanes et langues germaniques.

Bien que les événements de l'an 843 et leur échos préservent leur importance, pour mon but l'événement de l'année précédente sont beaucoup plus fascinants, quand en février

36. Johannes Adriaan Mol, "Helwerd: de heilige wierde bij Usquert. De eerste dichter in de volkstaal", Wim Blockmans, Herman Pleij, *Plaatsen van herinnering...*, p. 74-85. Sur Bernlef plutôt Tette Hofstra, "Zu Veenbas Helianddichter Hypothesen", *Niederdeutsches Jahrbuch: Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 115, (1992), pp. 177-182. Pour la Via de Liudger voyez: Hubert Schrade, *Die Vita des heiligen Liudger und ihre Bilder*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1960 (im Ms.theol.lat. fol 323 der Preussischen Staatsbibliothek).

37. Thomas Bauer, "Die *Ordinatio Imperii* von 817, der Vertrag von Verdun 843 und die Herausbildung Lotharingiens", *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 58 (Bonn 1994), p. 1-24; Carlrichard Brühl, *Deutschland-Frankreich. Die Geburtv Zweier Völker*, Böhlau, 2me édition, Köln, 1995, p. 353-410.

38. Josiane Barbier, "Aspects du fisc en Neustrie (vie - xe siècles)", Hartmut Atsma (ed.), *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*. Beihefte der Francia, 16, Sigmaringen 1989, vol. I, p. 129-142.

39. Franz-Reiner Erkens, "Divisio legitima und unitas imperii. Teilungspraxis und Einheitsstreben bei der Thronfolge im Frankenreich", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 52 (Viena-Colònia-Weimar, 1996), p. 423–485. Hans J. Hummer, *Politics and Power in Early Medieval Europe. Alsace and the Frankish Realm, 600-1000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, spécialement p. 155.

842 Charles le Chauve et Louis le Germanique dans les 'serments de Strasbourg' (842) préfigurent la banqueroute du traite de Verdun et montrent l'importance de la reconnaissance des identités opposées.[40] Quand les deux frères, qui avaient fait leur autorité accepte dans leurs règnes, dans ces serments promettaient assistance mutuelle contre leur frère Lothaire, ils montraient respect pour l'identité de l'autre, ou bien pour l'identité des territoires de l'autre et ses habitant en appliquant la langue (des troupes) de l'autre.

Nous connaissons les textes des serments seulement grâce à l'autre rejeton de Charlemagne, Nithard, petit-fils de l'empereur par sa fille Berthe et Angilbert. Dans ses De dissensionibus filiorum Ludovici pii, dans lequel Nithard décrit les différends entre les fils de Louis le pieux, à la veille de Verdun, l'épisode quand ils assemblaient leurs troupes aux deux rives du Rhin près de Strasbourg montre comment ils étaient conscient de l'importance de respecter l'identité linguistique des sujets de l'autre. Les deux capitaines juraient mutuellement assistance, et fidélité, et le faisaient, dans la langue des troupes de l'autre. Leurs serments sont ainsi parmi les exemples les plus anciens textes complètes préservés dans ces langues. La combinaison de rituel, langue et identité a une base d'équivalence contribuait au succès politique de l'assemblée.[41]

Le chef 'Allemand' Louis/Lodhuvig/Clovis formulait dans la Romana lingua ses intentions sincères en les mots: '*d'ist di in avant, in quant Deus savir et podir me dunat, si salvarai eo cist meon fradre* (Karlo) *et in ajudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra salvar dist, in o quid il me altresi fazet*' (à partir d'aujourd'hui, en tant que Dieu me donnera savoir et pouvoir, je secourrai ce frère de moi comme on doit secourir à bon droit son frère, prévu qu'il fasse le même à moi).[42] Et de la même façon de chef 'français' Charles le Chauve s'engageait à supporter son frère, en appliquant la teudisca lingua, langue germanique, dans sa forme évoluée du francique parlée dans la région rhénane, disant que '*fon thesemo dage frammordes, sô fram sô mir got gewizci indi mahd furgibit, sô haldih thesan mînan bruodher, sôso man mit rehtu sînan bruodher scal, in thiu thaz er mig sô sama duo*'.

Alors les positions des deux alliées était manifestes, leurs troupes expliquaient de leur part quoi faire (ou mieux ne pas faire) dans les cas que leurs chefs unilatéralement ne se tenaient à leurs serments: '*Si Lodhwigs sagrament, que son fradre Karlo iurat,*

40. Eric J. Goldberg, *Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German, 817–876*, Cornell University Press, Ithaca-London, 2006, p. 105; Christian Wilsdorf, "Les serments de Strasbourg", *Revue d'Alsace*, 118 (Strasburg, 1992), p. 3-9.

41. Illo Humphrey, "Quelques observations sur les Serments de Strasbourg et sur le manuscrit qui les contient (Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 9768 Xe s., f. 13 recto : 2e col., 13 verso : 1ère col.) : commentaire, transcription critique, étude codicologique, fac-similé", *Bulletin de la Société des Fouilles Archéologiques et des Monuments Historiques de l'Yonne*, 16 (Auxerre, 1999), p. 83-92.

42. Pour le texte complet voyez Ernest Müller (ed.), *Nithard, Historiarum Libri IV*, Monumenta Germaniae Historica, SRG, Hannover, 1907 (édition digitale: Bernhard Walter Scholz, *Carolingian chronicles. Royal Frankish annals and Nithard's Histories*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972, p. 161; Pierre Lauer (ed.), *Nithard: Histoire des fils de Louis le. Pieux*, Les Belles - Lettres, Paris, 1926, p. 56; ou bien Reinhold Rau (Hrsg.), *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte. 1. Teil: Die Reichsannalen. Einhard, Leben Karls des Großen. Zwei „Leben" Ludwigs. Nithard, Geschichten*, Buchgesellschaft, Darmstadt, 1955, p. 440.

conservat, et Karlus meos sendra de suo part non lo tanit, si io returnar non l'int pois : ne io ne neuls, cui eo returnar int pois, in nulla aiudha contra Lodhuvig nun li iu er'. Soit, en français : " Si Louis observe le serment qu'il jure à son frère Charles et que Charles, mon seigneur, de son côté, ne le maintient pas, si je ne puis l'en détourner, ni moi ni aucun de de ceux que j'en pourrai détourner, nous ne lui serons d'aucune aide contre Louis. "

Et les troupes de Louis le Germanique juraient: '*Oba Karl then eid, then er sinemo bruodher Ludhuuuige gesuor, geleistit, indi Ludhuuuig min herro, then er imo gesuor, forbrihchit, ob ih inan es iruuenden ne mag, noh ih noh thero nohhein, then ih es iruuenden mag, uuidhar Karle imo ce follusti ne uuirdit*'.

Soit, en français : " Si Charles observe le serment qu'il a juré à son frère Louis et que Louis, mon seigneur, rompt celui qu'il lui a juré, si je ne puis l'en détourner, ni moi ni aucun de ceux que j'en pourrai détourner, nous ne lui prêterons aucune aide contre Charles. "

Ou bien d'un point de vue pratique, ou bien d'un point de vue rituel, l'application des langues faisait sans doute parti de la reconnaissance de l'identité de l'autre et de l'expression de l'identité propre.

6. La Tour de Babel s'érige

Dans le monde médiéval au premier millénaire de l'ère chrétienne, au-dessous du niveau des deux grandes groupes linguistiques (pour l'instant ne pas comptant les langues scandinaves et les langues slavistiques) un procès de formation et adaptation continu se déroulait, dans lequel de transitions fluides existaient entre des dialectes et des langues partiaires, associées, attachées et/ou détachées. Il existaient de dizaines de sub-langues Ibériques, Italiens, Allemands, pour ne mentionner que quelques exemples. Mais dans ce monde dans lequel les frontières politiques n'étaient pas encore délimités strictement, et dans lequel les langues vernaculaires comme langues de cultures toujours restaient subordonnées au Latin, jeter un pont entre les langues offrait ses problèmes. La raison étant que l'application de ces langues, sub-langues et dialectes se limitait presque uniquement à un rôle dans la culture orale et ne laissaient que des échos rares dans des sources écrites, comme nous les avons vu dans la sphère juridique et des traces fossilées dans des noms de lieux. Aussitôt qu'une mobilité croissante, hors des élites nobles et religieuses qui, à coté de leur identités sociales et régionales particulières, partageaient une identité Latine, se manifestait dès l'onzième et douzième siècles, un besoin neuf pour se laissait sentir, un besoin des moyens et des aides qui facilitent le passages des frontières linguistiques, l'échange entre des groupes d'identités différentes. De moyens comme les 'manuels de voyages linguistique'.

Un exemplaire rare d'un tel manuel composé autour de l'an 1100 — dans ce cas servant à une échange entre le Latin et l'Allemand — est préservé dans le bibliothèque du Vatican, comme Ms.Christ. 566.[43]

43. Frank Jolles, "The hazard of travel in medieval Germany. An attempt at an interpretation of the altdeutsche Gespräche", *German Life and Letters*, 21 (Chichester, 1968), p. 309-319.

Je vous présente un choix de la matière:

Guer is tin erro	*Ubi est senior tuus*	Ou est ton patron?
Guaz guildo	*Quid vis tu*	Qu'est-ce que tu veux?
Gimer min ros	*Da mihi meum equum*	Donne moi mon cheval
Gimer min ansco	*Da mihi meos guantos*	Donne moi mes gants
Ger ensclephen bitte	*Tu iacuisti ad feminam*	Tu as dormis avec la
wip in ore bette	*in tuo lecto*	femme dans ton lit
Erro e guille trenchen	*Ego volo bibere*	Patron, je veux boire
Haben e genego/luzzil	*Habeo satis/parum ego*	J'ai assez/trop peu

Ces exemples nous mènent dans le monde laïque, des hommes à cheval, ayants soif et désirs sexuels. Un monde surtout — dans mon opinion — d'une élite commerciale, qui cherchait passer des frontières dans une période dans laquelle, comme paradoxe perpétuel — au moins avant le traité de Schengen — les frontières devenaient de plus en plus importantes.

Les développements seigneuriaux et territoriaux dans l'onzième et douzième siècles inclinaient à appuyer sur une démarcation plus stricte des droits des seigneurs et ainsi de leurs territoires.[44] Cela voulait dire que la visibilité des différences de langue devenait plus claire, autrement dit: bien que des règles grammaticales et de l'orthographie n'existaient à peine, la territorialisation des langues s'élève, et la visibilité des différences devient plus claire. Stimulés par des connections et lignes commerciales, par des coïncidences politiques, et parfois par un politique délibéré etc. certaines langues, ou sub-langues, obtiennent une dominance claire et se développent au niveau de lingua franca ou une koinè généralement accepté ou applique. Parfois même jusqu'au niveau d'un katharheousa, la langue officiel de l'administration. Pour des raisons de temps et d'expérience je me veux concentrer sur les langues et dialectes dans le Nord de l'Europe en me concentrant sur le monde commercial hanséatique, et le triangle Bavarois que j'ai mentionné au début de ma contribution.

7. Les variations du Mittelhochdeutsch

Le manuel de voyageur que nous venons d'avoir montré, s'adressait probablement à un voyageur provenant de, ou s'en allant au milieu ou sud-est de l'Allemagne moderne. Dans l'onzième et douzième siècle le développement du Vieux Germanique (Alt-germanisch ou Alt-deutsch) se manifestait en des variations bien distinctives. Probablement ces variations existaient déjà longtemps, comme fruit des migrations et des assimilations

44. Discours développé par Bernard Guenée, "La géographie administrative de la France à la fin du Moyen Âge : élections et bailliages", *Le Moyen Âge*, 66 (1961), p. 293-307. Pour un panorama de la discussion des frontières au Moyen Age: David Abulafia, Nora Berend, (eds) *Medieval frontiers...* Un bel exemple detaillé d'une région est présenté par Pierre Bauduin, *La première Normandie (xe-xie siècles). Sur les frontières de la Haute-Normandie : identité et construction d'une principauté*, Presses universitaires de Caen, Caen, 2004 ; et par le même auteur, des forces constituantes dans cette région: Pierre Bauduin, "Bourgs castraux et frontière en Normandie aux xie et xiie siècles: l'exemple du département de l'Eure", Yves Guéna, *Château et territoire. Limites et mouvances Première rencontre internationale d'archéologie et d'histoire, Périgueux, 23-25 sept. 1994*, Presses universitaires de Franche-Comté, Paris, 1995, p. 27-43; Jean-Michel Poisson (ed.), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Casa de Velázquez, Rome, 1992, surtout p. 9; Pierre Toubert, "Frontière et frontières : un objet historique", Jean-Michel Poisson (ed.), *Castrum 4...*

conséquentes, mais ne devenaient que visible quand ces langues condensaient sur le parchemin comme des textes. Nous avons déjà vu comment la langue frisonne était une exception hâtive d'une telle condensation, qui dès de son existence comme lange écrite servait comme véhicule d'identité.

Dans l'Allemand une approximative entre le Moyen-Haut-Allemand et le Moyen-Bas-Allemand se laisse identifier.[45] Cette division semble à correspondre approximativement avec la division en les deux grandes traditions légales : ceux de la Sachenspiegel (Miroir des Saxons) et de la Schwabenspiegel (Miroir des Zwabes).[46] Et bien que une similitude absolue des rayons légalistes et des régions linguistiques n'existe pas, le triade de langue, droit et identité semble être visible ici de nouveau.

Les variations dans ces deux groupes du Moyen-Allemand servaient comme marqueurs d'identité mais n'empêchaient pas l'échange entre les régions et territoires. Deux vérités existaient a cote de l'autre. L'une était, que un habitant du comté de Hollande au 13e siècle ne pouvait pas du tout comprendre un habitant la duché de Bavière. l'Autre étant qu'il était pratiquement impossible de dire ou dialecte 'A' passait a dialecte 'B' et que celui qui voyageait par les pays allemands pouvait a la vitesse d'un piéton s'adapter aux particularités de langue.

Dans cette situation il était décisif que des langues vernaculaires de plus en plus devenaient expressions d'une identité politique et d'une identité culturelle. Surtout pendant le 13e siècle on voyait cet aspect partout vigoureusement présent. Comme la plupart de mon audience le sait mieux que moi l'émancipation du Catalan de la mélange linguistique qu'on appelle plutôt Provençale ou Occitane se manifeste dans cette période, avec de poètes géniaux comme père Vidal comme 'produits'. En Italie l'empereur Frédéric II qui menait une politique culturelle actif — comme élément inséparable de sa politique administratif/juridique — invitait même d'écrivains, notaires, clercs du milieu de la péninsule italienne, afin de créer à base des dialectes les plus influents (et créatifs) à ce moment la langue Italienne, qui deviendrait la langue de Dante Alleghieri.[47] Aux Pays-Bas la deuxième moitié du 13e siècle connais le succès énorme d'un homme qui était sacristain de l'église d'un petit village de Zélande, Jacob (Jaime) de Maerlant, qui déjà pendant sa vie serait appelé 'de vader der dietsche letteren algader' (le père de toute

45. Werner Besch (ed.), *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschunbf. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Aflage. 2. Teilband*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2000, p. 1409-1422. Aussi: Rolf Bergmann, Peter Pauly, *Alt— und Mittelhochdeutsch. Arbeitsbuch zur Grammatik der älteren deutschen Sprachstufen und zur deutschen Sprachgeschichte. Bearbeitet v. Claudine Moulin*, Vandenhoeck & Ruprecht, 6me édition, Göttingen, 2004. Thordis Hennings, *Einführung in das Mittelhochdeutsche*, Walter de Gruyter, 2me édition, Berlin, 2003.

46. Werner Peters, "Zur Sprache des Kalkarer Sachsenspiegels", Gerhard Kaldewei (ed.), *Die Stadt im Mittelalter: Kalkar und der Niederrhein*. Schriften der Heresbach-Stiftung Kalkar, 1, Verlag fur Regionalgeschichte, Bielefeld, 1994, p. 217-221; Clausdieter Schott, "Der *Codex Lüzelnheimeri*. Schreiber und Auftraggeber der Breisgauer Schwabenspiegelhandschrift", Karl Hauck, (ed.), *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag*, 2 vols., Walter de Gruyter, Berlin 1986, vol. II, p. 797-813.

47. Roberto Crespo, "Frederik II en de Siciliaanse poezie", Johannes T. P. de Bruijn, Wilt L. Idema, Frits Peter van Oostrom (eds.), *Dichter en hof. Verkenningen in veertien culturen*, HES, Utrecht, 1986, p. 75-91.

la littérature 'thioise' — le mot indiquant le moyen-néerlandais). Ne pas seulement il traduise beaucoup d'œuvres d'autres langues (comme le Speculum Historiale de Vincentius de Beauvais en moyen-Néerlandais, mais comme auteur principal il enrichit la couronne de la littérature néerlandaise avec beaucoup de perles, comme un livre pour l'éducation d'un prince, ou miroir de princes, intitulé 'geste d'Alexandre (Alexanders Yeesten)' et un 'Fleur der la nature' (Der naturen bloeme).[48] Les activités de ce 'Dante néerlandais' correspondent parfaitement avec l'émancipation politique et idéologique de la Hollande. Mais il me semble être peut-être encore plus important que ses développements correspondaient, probablement partout en Europe, mais sans doute aux Pays-Bas avec un éclat d'activités éducatifs qui étaient le résultat de la répétition au Quatrième Concile Œcuménique du Lateran en 1215 de quelques mesures et recommandations pris depuis 1179 en faveur de l'éducation primaire à toutes églises paroissiales.[49]

Immédiatement après ce Concile on voit le nombre des écoles et le nombre des traductions des textes monter. Il semble le vrai démarrage du développement du vernaculaire en langue culturelle. Ca reconditionnait le procès d'identification qu'allait mener à la subsistions du Latin par le vernaculaire comme langue de l'administration. La politique, sur ce niveau pratique, suivait la culture! À côté de culture et politique le monde du commerce offre un cas exceptionnel, ou la participation à un système commercial et un système juridique, aux bords des mers du Nord et du Baltique crée une communauté transterritoriale qui exprime ses intéresses et son identité dans une version du Bas-Allemand, qui est généralement regardé comme une lange séparée: la lange hanséatique.

8. Langue du commerce, langue hanséatique

Au milieu du 13e siècle un procès graduel devient visible, dans lequel de plus en plus marchands et mariniers des ports de mer en de fleuves s'associent dans une association d'associations, une combinaison des Hanses particuliers en une Grande Hanse.[50] Ils décident de se laisser participer mutuellement dans des privilèges acquiert

48. Bart Besamusca, Frank Brandsma, "Jacob de Maerlant traducteur vigilant, et la valeur didactique de son Graal-Merlijn", Jean Claude Faucon, Alain Labbé, Danielle Quéruel, (eds.), *Miscellania Mediaevalia: Mélanges offerts à Philippe Ménard*, 2 vols., H. Champion, Paris, 1998, p. 121-131; Geert Warnar, "Men of letters: medieval Dutch literature and learning", Laurent Cesalli, Nadja Germann, Maarten J.F.M. Hoenen (eds.), *University, Council, City: Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550). Acts of the XIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Freiburg im Breisgau, 27-29 October 2004.* Rencontres de Philosophie Médiévale, 13, Turnhout, 2007, p. 221-246; Jos A.A.M. Biemans, "La tradition manuscrite du Spiegel historiael de Jacob van Maerlant. Étude de réception et archéologie du livre", Serge Lusignan, Monique Paulmier-Foucart, Alain Nadeau (eds), *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age. Actes du XIVe Colloque de l'Institut d'études médiévales, organisé conjointement par l'Atelier Vincent de Beauvais (A.R.Te.M., Université de Nancy II) et l'Institut d'études médiévales (Université de Montréal), 27-30 avril 1988*, Université de Montréal, Paris, 1990, p. 375-389.

49. Harald Kittel, Juliane House, Brigitte Schultze (ed.), *Traduction. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction. Tome 2*, W. de Gruyter, Berlin, 2007, p. 1283; Récemment (2009) Ellen K. Rentz défendait son thèse de doctorat à Columbia University, *Imagining the parish: Parochial space and spiritual community in late medieval England*, qu'on peut consulter per internet.

50. Toujours fondamental pour le développement des 'hanses' différentes est Hans Van Werveke, "Das Wesen der flandrischen Hansen", Hans Van Werveke (ed.), *Miscellanea Mediaevalia. Verspreide opstellen over economische en sociale geschiedenis van de Middeleeuwen*, Story-Scientia, Gent, 1968, p. 88-103.

(comme exemption des péages, protection en cas de naufrages ou piraterie, des droits de hospitalité etc.). Ainsi origine une Grande Hanse des marchands, qui — parce que la plupart des participants (je préfère éviter le mot membres) provient du Saint Empire — sera connu surtout comme Hanse Teutonique ou Allemande.

Au milieu du 14e siècle cette Hanse se transforme en une Hanse de Villes, quand de plus en plus les villes comme collectifs s'occupent avec la charge de leurs habitent à l'extérieur. 'La seule grande exception dans ce système était l'Ordre Militaire Religieuse des Chevaliers Teutoniques, qui comme collectif pseudo— ou para-politique participaient dans la Hanse. Je ne peux ni veux esquisser ici la histoire de la Hanse ici. Important pour la thématique de ma communication sont deux éléments déjà présentés à d'occasions différents de ma causerie: le droit et la langue comme constituants de l'identité.

Pendant les trois siècles dans lesquels le Hanse restait la force économique par excellence dans les bassins de la Mer du Nord et de la baltique. Une question importance était toujours : qui est dans et qui reste hors la Hanse; qui jouit à bon droit les avantages de l'organisation solidaire et qui n'est qu'un profiteur ; qui est *free-rider* et qui s'acquit de ses obligations? Autrement dit: qui est un vrai Hanseur, et qui ne l'est pas.[51]

Parmi les éléments indiquant la crédibilité d'un Hanseur, faisant l'épreuve de son identité, étaient la question s'il respectait 'Dudesches oder lüb'sches Recht' — alors les droits Allemands ou de Lübeck — et s'il parlait la langue hanséatique.[52]

Dans la littérature la question si la langue hanséatique était vraiment une langue, et si oui, la langue de qui, reste sujet d'une discussion permanente.[53] Mais en tout cas, il est claire que grâce à la mobilité des gens de commerce qui travaillaient, voyageaient, ou migraient, qui se mariaient aux fiancées de partout, qui s'attachaient aux élites partout dans le système une mélange linguistique d'un caractère moyen-bas-allemand se développait, duquel on pouvait se servir de Bruges à Bergen en Norvège, et de Londres à Novgorod. Tout à fait, c'était une langue écrite, dans laquelle les lettres de cargaison, les obligations, les contractas, les notules des assemblées générales de la Hanse, appelées Hansetage, la correspondance des marchands et des villes, les mandats et les livres de compte étaient écrits.[54] Cela voulait dire qu'il était à certains endroits la langue d'une élite. Par exemple dans les villes des pays Baltique et de la Pologne, depuis l'Expansion à l'Est du Saint

51. Horst Wernicke, "Zur Frage der Mitgliedschaft in der Hanse", *Hansische Studien*, 4 (Weimar, 1979), p. 98.

52. Le dernier bilan est trouvé dans: Heiner Lück (eds.), *Grundlagen für ein neues Europa: das Magdeburger und Lübecker Recht in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Quellen und Forschungen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 6, Böhlau, Köln, 2009; surtout Volker Henn, "Lübisches recht in den Auslandsniederlassungen der Hanse", 49-66. Fondamental est Wilhelm Ebel, *Lübisches Recht* (Lübeck, 1971); et malgré son couleur politique toujours valable Horst Wernicke, 'Na der hense rechte. Studien zum Recht und zur Gerichtsbarkeit in der Städtehanse', *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus*, 10 (Berlin, 1986), p. 121-155.

53. Werner Besch, (ed.), *Sprachgeschichte...*, p. 1496; 'Die Rolle der Hanse und Lübeck in der mittelniederdeutschen Sprachgeschichte'. Lydia Plagge, *Hansesprache— Mittelniederdeutsche Schreibsprachen: Lübecker Ausgleichssprache*, GRIN Verlag, München-Ravensburg, 2004.

54. Thomas Behrmann, "Latein, Mittelniederdeutsch und die frühen hansischen Rezesse. Anmerkungen eines Historikers" Matthias Thumser, Janusz Tandecki, Dieter Heckmann (eds.), *Edition deutschsprachiger Quellen aus dem Ostseeraum (14-16 Jahrhundert)*, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, 2001, p. 153-167.

Empire inclus dans le monde allemand et avec une identité double, ou parfois même triple. Mais pour la partie hanséatique de leur identité cette langue était élément cardinal.

Il-y-a quelques années je trouvais par exemple dans les archives de Torun (Pologne) le compte-rendu d'un envoyé des villes de Torun et Elblag à la Hollande et au diocèse d'Utrecht au début du 15me siècle, que personne aux archives de Torun ne pouvait lire, mais complètement lisible à moi. Ainsi les ordonnances et statuts issues par le 'Schra' de Novgorod en Russie, comme mesures administratif touchant à tous actifs dans l'échanges d'activités avec les Russes, était écrit dans la lange hanséatique.[55]

Cette lange servait également comme 'langue universel d'alarme' quand le Hanseur et son identité étaient en danger. C'était le cas quand en juin de j'an 1381 la révolte des Paysans s'éclatait en Angleterre. Cette révolte se dirigeait contre les conseillers du roi Richard II et contre les injustices de système féodal in Angleterre. Mais comme 'dommage collatérale' la fureur populaire se dirigeait aux Flamands qui n'appartenaient pas à la Hanse, ne pas étant originaires du Saint-Empire, mais certainement — vu le Kontor à Bruges et leurs intérêts dans la commerce hanséatique — difficile à séparer des Hanseurs, dans les yeux et surtout dans les oreilles des Anglais. Sans doute, le Flamand pour les rebelles n'était qu'à peine à distinguer du lange Hanséatique. Une lettre écrite d'un lieu d'asile de la part du chef du bureau de la Hanse de Londres, montres le problème quand les 'propriétaires' de langue et identité sont en danger.[56]

Le texte: '*Vrentlichen grut tho vorn. Jwer wyscheyt live wy to wetende, wo dat up des Heyligen Lichames tagh*[57]*/ twe lantscop by London ghelegen, gheheyten sint Kent unde Ezex mit al erer mach quamen bynnen de stat to London omme den konig to sprekende. Do se bynnen quamen do vel ene grote mennicheyt von der stat van Londen to end so dat se grote overdaet deden wante se des coninghes calcelier unde sinen treseler unde velen*

55. Stuart Jenks, "Die mittelalterlichen Nowgoroder Schraen als digitale Edition" Rolf Hammel-Kiesow, (ed.), *Das Gedächtnis der Hansestadt Lübeck. Festschrift für Antjekathrin Graßmann zum 65. Geburtstag*, Schmidt-Römhild, Lübeck 2005, p. 393-403.

56. Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz XX HStA Königsberg, OBA 414-4. Frederik Pedersen, "The German Hanse and the Peasant's Revolt of 1381", *Historical Research,* 57 (Londres, 1984), p. 92–98. Ce source était signalé pour la première fois par Geoffrey Barraclough, "The Historian and his archives", *History Today*, 4 (Londres, 1954), p. 413, ou il était publié comme image, sans exploration de son conteneur.

Ma traduction : 'À premier salutations amicales. Il sera à votre connaissance que au jour du Sainte Corps des gens de deux régions près de Londres, appelées Kent et Essex, avec tous leurs forces sont entrées la ville de Londres, afin de parler au roi. Quand ils étaient dedans, une multitude énorme de la ville de Londres finissait à causer de grandes problèmes, comme ils décapitaient le chancelier du roi et son trésorier et tant d'autres. Et ils attaquaient aussi beaucoup d'étrangers, surtout ce qu'ils pouvaient trouver des Flamands, ainsi que toutes les gens de l'étranger devaient prendre garde et se garder aussi bien que possible, parce-que les bonnes gens de Londres n'étaient pas capables à protéger les étrangers. Malgré cela il était acquiert qu'ils n'agissent mal aux étrangers. C'était pourquoi nous tous restaient secrètement avec nos amis de Londres, où chacun croyait qu'il pouvait rester protégé aussi longue que les malices étaient dans la ville. C'était au troisième jour, et Dieu soit magnifié, et Sa chère Mère, qu'aucun de nous tous souffraient des dommages aussi grandes comme d'autres en leur commerce, jusqu'au jour de cette lettre. Et les bonnes gens de Londres nous ont dits, qu'ils veulent vivre et écrire avec nous. C'est pourquoi nous vous prions de ne pas prendre des contremesures, ainsi qu'on évite de méfaire aucunes Anglais, et nous avons écrits cette lettre à la hâte, et nous vous prions que vous voulez vous-mêmes écrire aux villes de Prussie ... Donné à Londres, au vendredi avant la Nativité de St. Jean Baptiste.'

57. Jeudi 13 juin 1381.

anderen de hovede afslegen etc. Unde auch vele vremder lude der sloghen, nemelike wat se van Flaminghen vinden mochten, so dat alle vremde lude wachteden unde huden mosten, so wol alse elk konde, so dat de guden lude van Londen vermechtiget weren dat se de vremden luden nicht beschermen en konde. Nochtant dat it wart ghekregent ghenen vremdem luden te misdone. So dat wy alle weren hemelichen mit unser vrenden van Londen,[58] *dar elk mende dar he verwart bliven mochte so langhe alse de quadien hiir inder stat weren. Dat was inden derden dach unde God sy ghelovet unde syn live Moder dat neghen van uns allen so vele schaden neme alse vele alse en pennighe werde tote up datum huius littere. Unde de guede lude van Londen hebben uns ghesecht dat mit uns wyllen leven ende scriven. Hiir umme so bidde wij Jw op Jwe ander rede werden te wetende dat gy den nicht en lenen (?) so dat der omme enighen Engelsschen luden werde misdoen unde wy hebben dussen brif mit hasten ghescreven unde wij bidden Ju vrentlichen dat gi dat sulven wyllen scriven den steden von Pruschen .....Datum Londen vridaghe ante festum natalem Johannis Baptiste'.*[59]

9. Les langues du pouvoir

Pour mon plus dernier exemple je me rends vraiment 'chez moi' pour faire quelques observations des langues de pouvoir au Pays-Bas au bas-Moyen-âge et leur connexion avec les identités diverses. À la fin du 13e siècle l'agglutination territoriale des Pays-Bas entrait une nouvelle phase, quand les caprices dynastiques, qui en apparence avaient une logique qui menait à une orientation politique et économique plus forte à l'Angleterre, soudainement suivaient une course différente.[60] Quand en 1299 le jeune comte et seul héritier Jean, qui s'était marié à une fille du roi d'Angleterre Edouard I, soudainement mourut sans enfants, un oncle Hennuyer inattendu se trouvait accepté comme seigneur des territoires fort éloignée, à aucun endroit avec des frontières communes. En 1304 il était succédé par son fils Guillaume, marié lui-même à Jeanne de Valois, princesse d'une ligne collatérale de la maison royale de France, qui, après les événements dramatique du milieu des années 20 en France, se trouvait sœur de roi neuf Philippe en 1328, ce que faisait le comte de Hollande, Zélande en Hainaut beau-frère du roi. Lui, Guillaume, profitait parfaitement bien de son identité double (ou presque triple). Seigneur des territoires appartenant au Saint Empire, parlant français et moyen-néerlandais, entourées des nobles qui avaient leurs attache féodales en France et dans le Saint Empire, avec une orientation économique vers l'Angleterre et des liens fortes avec la Hanse Teutonique, dans une monde politique troublé, il pouvait jouer un rôle arbitraire , occuper une place d'aragne. En l'an 1324 il mariait sa fille Marguerite au roi Allemand disputé Louis de Bavière, en son second mariage. Et dans le mois précédant le couronnement de son beau-frère Philippe comme roi de France, il vivait voir le couronnement de sa

58. 'genen ... London' manque dans la transcription de Pedersen!

59. Vendredi 21 juin 1381.

60. Dick E. H. de Boer, "Positioning Princely Power. Dynastic Policy and the Instruments of Authority used by the Counts of Holland, 1299-1433", Martin Gosman, Arie Johan Vanderjagt, Jan R. Veenstra, *The Growth of Authority in the Medieval West. Selected Proceedings of the International Conference Groningen 6-9 November 1997. Mediaevalia Groningana XXV*, E. Forsten, Groningen, 1999, p. 1-25.

fille Marguerite comme impératrice du Saint Empire à Rome et le mariage de son autre fille Philippa avec le roi Edouard III d'Angleterre.

Dans un Europe qui — sans le savoir — se préparait pour la Guerre de 100 Ans, cette situation était au moins compliquée. Et la question de quelle langue le pouvoir se servit, est fort intéressant. Comme le comte résidait plutôt en Hainaut (à son château au Quesnoy) et même là-bas n'était que rarement chez lui, la langue de cour en de l'administration devenait plutôt le français. En effet ca achevait la première floraison de la littérature medio-néerlandaise, comme la cour disparait comme point focal, et les villes n'avaient pas encore pris leur place comme catalyseur culturels. Mais de même temps ca stimulait le développement d'une tradition administrative dans le Nord, comme il devait nécessaire de voyager régulièrement au Sud, afin de présenter les livres de compte au conseil du comte. De presque tous les officiers et nobles de cour on peut supposer (et de la plupart aussi témoigner) qu'ils étaient bilingue. Souvent les délibérations de États-Généraux des trois comtés avaient lieu dans la ville le plus Sud de la Holland, ou les représentants des villes et de la noblesse du Hainaut ne devaient que faire un court voyage par le Brabant, ou dans la ville de Halle, la ville le plus nord dans le Hainaut et en plus la seule ville ou la majorité de la population parlait le moyen-néerlandais. Là-bas, les députés de la Hollande et Zélande pouvaient se sentir à l'extérieur et de même temps chez eux. Au début du 21e siècle la région de Halle est une des régions les plus troublées par la guerre de langues autour de Bruxelles; au 14e et 15e siècles de telles tensions n'existaient pas: on le circonvenait par l'application de la langue propre au niveau ou elle soit appliqué: dans cette ville de Halle les maires de la ville, qui étaient élus par les habitants et qui devaient aussi comme métaphore parler la langue des habitants, et rendre compte au conseil, produisaient leur livres de compte en medio-Néerlandais, tandis-que les baillis, hautes officiers de justice, que représentaient la justice comtale et étaient nommés par lui, présentaient leurs livres de comte en moyen-Français, et le haut-bailli du Hainaut, lui, produisait ses comptes-rendus ou en Français, ou en Latin. Les langues du pouvoir étaient alors multiples et diverses.[61]

Cependant il n'est pas étonnant que ce comte ne réussisse pas à effectuer sa domination théorique de la Frise : cette barrière de langue il ne savait pas passer, ces identités il ne pouvait pas réconcilier.

La situation devenait encore plus compliqué quand le comte Guillaume IV, était tué sur le 'digue de bataille' en essayant une invasion de Frise et le pouvoir dans ses comtés allait par sa sœur — l'impératrice — aux deux fils de l'empereur Guillaume en Albert, qui quelques années plus tard, quand l'empereur avait décédé lui-même avait la co-dominion dans les 'Niedere Länder' (la première fois que Pays-Bas est applique de cette façon). C'était le début de la dynastie Wittelsbachienne. Deux réactions plus ou moins contradictoires des manifestaient: 'la première était bien étonnant une déclaration

61. Dick E. H. de Boer, Lucas W. den Boer, "*Par deviers monsigneur...*, p. 11-22; Dick E. H. de Boer, "Venster op een ruitenheer. Albrecht van Beieren en Halle in de tweede helft van de veertiende eeuw", *Het Drie-Koningenportaal van de St.-Martinusbasiliek te Halle. Restauratie-dossier St.-Martinusbasiliek Halle nr. 5* (Halle, 1997), p. 5-14.

des États-Généraux des trois comtés bilingues, qu'ils ne voulaient pas être séparés. Vraisemblablement un mi-siècle de coexistence avait créé le sens d'une identité commune qui offrait des avantages plus grandes que celle d'une 'Alleingang" (voie seule/séparée).

La transmission du pouvoir aux jeunes princes bavarois provoquait dans les comtés de Hollande et Zélande une lutte des factions, jusqu'au niveau d'une guerre civile entre ceux qui adhéraient l'impératrice 'française', la Avesnoise, marié à l'empereur, mais d'une éducation complètement française, et ceux qui préféraient les princes thiois, bien que le bavarois qu'ils parlaient n'était que famille lointaine du medio-néerlandais.

Le fait que les deux princes étaient 'nourris dans le sérail', par une nourrice 'Rousseline la hennuyère', et qu'ils avaient partiellement reçus leur éducation en Hainaut, suffisait pour les faire acceptables et acceptés en Hainaut.

À partir de l'an 1353 le triangle Bavarois unifiait trois zones linguistiques, trois identités, qui étaient difficile à combiner. Albert qui à partir de l'an 1358 régnait seule, choisisse pour l'identité Hollandaise et alors pour une résidence quasi-permanente à La Haye, il rallume le feu de la culture medio-néerlandaise et il choisit pour une forme de 'distant-managing'. Le résultat étant qu'un système compliqué fonctionnait, de messagers, délégués, ambassades, de voyageurs nobles, des officiers voyageâtes, encore plus compliqué que sous les Avesnes. Une première analyse a montré que dans ce système des spécialistes étaient déclenchés. Des spécialistes qui recevaient a La Haye les hôtes venant da le Bavière ou du Hainaut, ou des spécialistes qui étaient envoyés à l'extérieur, qui connaissaient la langue, les mœurs, mais aussi les réseaux humaines, qui pouvaient payer respect à l'identité de l'autre et ainsi maintenir l'équilibre délicat qui était si important pour une politique couronné de succès.[62]

10. Conclusion

J'en ai conscience que les exemples que j'ai présentés dans cette contribution n'offrent que quelques aspects du rôle des langues dans le développement et identification des identités au Moyen Age. Beaucoup d'éléments j'ai dû laisser non-traités. J'ai laissé à part le thème des interprètes et leur rôle comme intermédiaire entre des identités. Je n'ai pas parlé de la langue des symboles, de la langue de musique ou de la langue de la monnaie, ni ai-je distingué clairement entres des différentes nivaux et types d'identités. Mais revenant aux deux questions de mon introduction — 1. comment des langues dans les temps médiévaux sont-ils connectées avec d'expressions d'identités, 2. comment fonctionnent-ils sur des niveaux différents de la société — j'espère avoir montré que pour respecter et comprendre les identités religieuses politiques, économiques et sociales de l'homme du Moyen Age, il était absolument nécessaire de comprendre les langues qui fonctionnaient comme marqueurs primaires et comme moyen d'expressions d'identité. Cette vérité est aussi importante pour l'historien au 21e siècle que pour un comte ou duc au 14e siècle.

62. Dick E. H. de Boer, "Joncvrouwen, hyrauden, clercken ende missagiere. Bräute und Boten als Spiegel der bayerisch-holländischen Kommunikation um 1390", Ludo Jongen, Sjaak Onderdelinden (ed.), *"Der muoz...*, p. 87-113.

Transylvanian Identities in the Middle Ages

COSMIN POPA-GORJANU[1]

This international conference approaches the complex topic of identities in the Middle Ages and as the participants could notice from the papers presented yesterday, various patterns of identity formation have developed in parts of western Europe. In my paper I am going to concentrate on the specific example of identity formation during the Middle Ages in a multiethnic and multilingual region from East-Central Europe, that is in Transylvania. A multiethnic and multilingual region is a place where the experience of identity is expected to be stronger and the dynamic of the processes of identification, self-identification and building of otherness is more easily discernible. As a result of the consolidation of the Christian monarchy in Hungary, its easternmost region, conquered in the eleventh century by the Arpadian kings, suffered a continuous flow of various ethnic groups, thus becoming a place of meeting and cohabitation for Romanians, Slavs, Hungarians, Szeklers, Pechenegues, Germans, Valloons, Flemings, Italians, etc.. This ethnic diversity was achieved during the organization of Transylvania by the Hungarian kings through colonization, a process extended until the end of the thirteenth century. Such an ethnic and linguistic heterogeneity has necessarily triggered processes of consolidation of group identity as well as assimilation or the adoption by groups or individuals of another group's identity. In 1536, the humanist Nicolaus Olahus, secretary of the widow queen Mary of Hungary, wrote a description of the kingdom of

1. Cosmin Popa-Gorjanu (Râmnicu Vâlcea, 1972) és catedràtic a la Universitatea "1 Decembrie 1918" Alba Iulia, Romania. Entre les seves obres destaquen: conjuntament amb Farkas Gábor Kiss i Benedek Láng "The Alchemical Mass of Nicolaus Melchior Cibinensis: Text, Identity and Speculations" *AMBIX The Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry*, 53-2 (Oxford, 2006); "Conflict şi memorie în Transilvania secolelor XIII-XIV: Episcopia Transilvaniei şi Gyan fiul lui Alard", *Secolul XIII pe meleagurile locuite de români* (Cluj-Napoca, 2006); "Despre familiares şi familiaritas în cazul familiei Himfi" *Apulum*, XLIV (Alba Iulia, 2007); "John Hunyadi and the Collective Privileges of the Romanians from the Banat", *Extincta est lucerna orbis: John Hunyadi and his Time* (Cluj-Napoca, 2009); "Repere în istoriografia nobilimii medievale europene", *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica,* 13/I (Alba Iulia, 2009); "The Question of Feudalism in the Romanian Principalities in the Middle Ages", *Feudalism: New Landscapes of Debate* (Turnhout, 2011).

Hungary. At his time, Transylvania's ethnic and linguistic profile was already simplified as it was composed of four peoples: Romanians, Hungarians, Saxons, and Szeklers.[2]

Obviously, given the rich ethnic diversity of the earlier centuries, processes of consolidation of some groups and assimilation of other groups took place. The Hungarian historian, Jenő Szűcs, dealt with the question of formation of the national consciousness of Hungarians in the Middle Ages and also with the assimilation of non-Magyar populations.[3] He noted that the Slavic population, conquered by the Hungarian confederation, was most likely to accept the adoption of the identity of the conquerors before the twelfth century.[4] However, during the rule of the Arpadian dynasty, the principle of respect for the culture, customs, and language of each non-Magyar group settled in Hungary, attributed to St. Stephen, was largely respected.[5] A noticeable exception from this principle occurred as a result of the pressures exercised by the Papacy on the kings of Hungary in order to convert the Jews, Muslims, pagan Cumans or the Orthodox populations.[6] While some smaller ethnic groups disappeared by adopting different identities and "melting" into other groups, the major ones preserved their self-definition and continued into the Modern Age. Without having the possibility of conducting an in-depth analysis of the sources for the purposes of this paper, I would only make a few theoretical remarks as concerns the notion of group identity and the personal identity.

Identity has become a subject of historical exploration as it is also one of the themes examined from the perspectives of various disciplines belonging to the social sciences such as sociology, psychology or anthropology. Identity and its morphology are themes of great interest in the contemporary society, challenged with radical transformations caused by the emergence of new cultural trends, changes of the economic, social, and political structures, and not least by processes of migration and immigration. There is a rich

2. Caput XIV. De Transilvania, §2, "*Gens adhaec, membris bene compacta, bellicosa, armata, et equis robustis bonisque provisa. Regio tota, nunc planitiem, nunc sylvas, alternatim habet: aquarum divortiis, flexionibusque, ut paullo post dicemus, intersecta, agri fertilis: vini ferax, auri, argenti, ferri, aliorum metallorum, praeterea salis plena; boum, ferarum, ursorum, piscium abundantissima; ut naturam accusare non possis, quin omnia vitae commoda, in eam contulerit regionem. In hac sunt, quatuor genere nationes: Hungari, Siculi, Saxones, Valachi: inter quos ineptiores bello putantur Saxones. HUNGARI et SICULI, eadem lingua utuntur; nisi quod Siculi quaedam peculiaria gentis suae habeant vocabula: de quibus in fine operis dicemus. SAXONES, dicuntur Saxonum Germaniae esse coloniae, per Carolum Magnum eo traductae: quod verum esse arguit, lingue utriusque populi consonantia. Valachi, Romanorum coloniae esse traduntur. Eius rei argumentum est, quod multa habeant communia cum idiomate Romano, cuius populi, pleraque numismata, eo loci reperiuntur, haud dubie, magna, vetustatis imperiisque isthic Romani indicia*". Nicolaus Olahus, *Atila. Ungaria*, trad. Gyöngyvér Antal, Institutul European, Jassy, 2002, p. 92-94.

3. Jenő Szűcs, "Zwei Fragmente", *East Central Europe*, 20-23 (Leiden, 1993-1996), vol. 2, p. 55-90.

4. Jenő Szűcs, "Zwei Fragmente"..., vol. 2, p. 86-88.

5. "*Nam unius lingue uniusque moris regnum inbecille et fragilis est*" and "*Libellus de institutione morum*". Emericus Szentpétery (ed.), *Scriptores Rerum Hungaricarum*, Academia Litter. Hungarica, Budapest, 1938, vol. 2, p. 625. For a survey of the conditions of various ethnic groups in Hungary see: Nora Berend, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' c. 1000-1300*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 40-41 and pp. 103-108.

6. For the treatment of Jews and Cumans see: Nora Berend, *At the Gate of Christendom*,..., p. 149-190; for the policy towards the Orthodox population see Şerban Papacostea, *Between the Crusade and the Mongol Empire. The Romanians in the 13th Century*, trad. Liviu Bleoca, Center for Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 1998, p. 62-75, p. 89-126.

scholarly literature dealing with the identity of individuals and the challenges raised by the appropriation of a personal option from the multitude of roles offered by the society.

The term identity derives from the Latin word *idem*, the same, and has two acceptions.[7] First, it refers to the set of specific features by which something is known and differentiated. The second meaning is that of a set of behavioral or personal characteristics by which an individual is recognized as belonging to a group. Identity refers to the answer given to the questions: who am I? To what group I belong? From whom I could expect support? Leaving aside the psychological or philosophical aspects suggested by the first question, we notice that the second and the third point out the interrogation towards the social group. This group is constituted by the members of the family, the nearest individuals of an ego, then in wider circles to the members of the local community (hamlet, village, neighborhood, town, city, region, or nation). Thus, identity is individual, familial, of kindred, regional, ethnic or national, religious, professional, etc. An individual is at the same time possessor of several identities. The notion operates both, in order to integrate an individual into a group as well as with the purpose of exclusion of non-members from a group. Identity is the notion which allows an individual to attach to a group and to be recognized by others as belonging to that group. As such, identity receives a wide set of external and internal signs and values that can vary according to circumstances, therefore its characterization as "fluid" or as a "situational construct" is highly justified.[8] An individual's identity is determined by various factors such as gender, position within a kin structure, local community, a regional group, an ethnic group or belonging to a certain social estate. In my presentation of the particular aspects regarding the experience and evolutions of identities in Transylvania, I will describe briefly the main political stages which have contributed to its development as an individual region with a diverse ethnic and social structure between the eleventh and sixteenth centuries. Then I will explain some models of identity formation and transformation as concerns the making of the main groups of Transylvania, that is the Romanians, the Saxons, the Hungarians (Magyars) and the Szeklers.

Before starting the presentation of the processes of identity formation and transformation, I want to make a few clarifications concerning the evolution of the concept of Transylvania. During the late Middle Ages, this region became part of the Kingdom of Hungary, representing the eastern part of the realm. Geographically, the region was surrounded and bordered by the Carpathian Mountains. The name Transylvania was created in the Middle Ages by the royal Hungarian chancellery, with the meaning "the country beyond the forest". In the earliest medieval Latin sources the region was called

7. Jonathan Barlow, "The Emergence of Identity/Alterity in Late Roman ideology", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte,* 53, 4 (2004), p. 501-502.

8. Patrick J. Geary, "Ethnic identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages", *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien,* 113 (1983), p. 15-26.

"*terra Ultrasilvana*"[9] and later it was usually referred as "*partes Transilvanas*".[10] The Romanian and Hungarian names, "Ardeal" and "Erdély" are believed to stem from the Hungarian words *erdö-elve*, having the same meaning as the Latin rendering, although some scholars are disputing this explanation. The German name of the region, *Siebenbürgen,* with a Latin rendering in *terra septem castrorum,* appeared during the thirteenth century and its explanation is still debated by scholars.[11]

The history of the province's name already reflects the complex history of a multiethnic region which has developed a system of place names belonging to each of the three main languages spoken in Transylvania. From a geographical point of view, the notion of Transylvania has had several meanings, reflecting its historical evolution. In the eleventh and twelfth centuries, there were no definite borders of the province, which was only gradually occupied and organized by the Hungarian kingdom.[12] Starting from the early thirteenth century the individuality of the province is reflected in the title of the royal dignitary appointed to administer it that is the voivode of Transylvania. This title, having a Slavic origin, with the basic meaning "leader of the army" (similar to *dux belli*), was also used by Romanians in Transylvania as well as in the southern and eastern principalities of Wallachia and Moldova.[13] From the title of voivode has derrived the term "*voivodatus*". This word, signifying both the office of the voivode with its attributes and the territory of his jurisdiction, gave the word voivodate (in Romanian voievodat), used in the scholarly literature as a chronological indication of the history of the province until 1540.

The voivode, usually a Hungarian aristocrat appointed by the king, exercised royal prerogatives on the territory of the seven Transylvanian counties, Dăbâca (Doboka), Cluj (Kolozs), Inner Szolnok, Turda (Torda), Târnava (Küküllö), Alba (Fehér), Hunedoara (Hunyad). In the aftermath of the battle of Mohács (1526), which signaled the collapse of the Hungarian kingdom, ensued a fierce dispute for the inheritance of the crown of Hungary. The Habsburgs occupied the western and northern provinces of the crumbling

9. The earliest mention appears in the so-called Anonymous Chronicler, *Gesta Hungarorum*. See: George Popa-Lisseanu, *Izvoarele istoriei românilor vol I Faptele Ungurilor de secretarul anonim al regelui Bela*, Bucovina, Bucharest, 1934, p. 44. For an English translation see Martyn Rady, "The Gesta Hungarorum of Anonymous, the Anonymous Notary of King Béla: A Translation", *The Slavonic and East European Review* 87, 4 (Londres, 2009), p. 681-727. A bilingual annotated edition, translated by M. Rady and L. Veszprémy is forthcoming as Central European Medieval Texts, 5 (CEU Press, Budapest, 2010).

10. During the thirteenth and late fifteenth centuries, for some time the region was also called *regnum*, reflecting its autonomous position within the kingdom of Hungary. However, having been conquered and incorporated into the lands of the Hungarian crown before the creation of the official title of the kings of Hungary, in early twelfth century, Transylvania was not mentioned as a distinct realm. See: Tudor Sălăgean, *Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Afirmarea regimului congregational*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2003, p. 243.

11. Thomas Nägler, *Aşezarea saşilor în Transilvania*, Kriterion, Bucharest, 1992, p. 197-203; Thomas Nägler, *Die* Ansiedlund *der Siebenbürger Sachsen,* Kriterion, Bucharest, 1992, p. 209-216.

12. Ioan-Aurel Pop, *Romanians and Hungarians from the 9th to the 14th Century: The Genesis of the Transylvanian Medieval State,* Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1996, p. 157-187; Gyula Kristó, *Early Transylvania 895-1324*, Lucidus Kiadó, Budapest, 2003, p. 75-106.

13. For a discussion of the institution and its forms at various peoples of East Central and Eastern Europe see: Ioan Bogdan, "Originea voievodatului la români", Gheorghe Mihăilă (ed.), *Scrieri alese,* Editura Academiei R.S.R., Bucharest, 1968, p. 165-189.

realm while the Ottomans supported the election of a 'national' king, in the person of the voivode of Transylvania, John Zapolya. In the period 1540-1690, Transylvania became an autonomous principality under Ottoman suzerainty. The territory of the principality of Transylvania was larger than the territory of the voivodate through the addition of counties, which formerly did not belong to the jurisdiction of the voivode.[14]

Going back to the issue of identity formation in medieval Transylvania it must be stressed that the multiethnic configuration of the province was a result of the policies conducted by the crown of Hungary during the formative period, from the eleventh up to the end of the thirteenth century. These initiatives arose during the conquest and organization of the eastern periphery of the kingdom, which led to the creation of administrative territorial units, initially royal counties, governed by counts, called in Latin, *comites* (in Hungarian sing. *ispán* , deriving from a Slavic word, *zupan*).[15] By the mid-twelfth century the advance of the Hungarian rule in Transylvania had arrived near the natural borders of the province, represented by the Carpathian Mountains. In addition to the Romanian, Slavic, Pecheneg, and Magyar populations, two new groups were introduced during the twelfth and thirteenth centuries. These were the Szeklers and the Saxons. Both groups were settled near the southern and eastern borders of the province and were assigned the task of border guards. The major features of the subsequent development consisted in the formation of the privileged communities during the thirteenth centuries, a process which corresponded to a general trend in the development of the Hungarian kingdom.

The privileged communities formed in Transylvania during the thirteenth century were represented by the Hungarian nobles, the Saxons and the Szeklers and what was specific to them was the development of their own territorial autonomies. The seven counties of Transylvania were located in the northern, central and south-western parts of the voivodate and were under the supreme jurisdiction of the voivode. The counties bordered on the autonomous territories of the Saxons and Szeklers, groups which have developed their own organization under supervision of royal appointees, called usually count of Szeklers and count of Saxons or count of Sibiu. The development of the territorial autonomies during the thirteenth century has had lasting consequences for the political evolution of Transylvania during the late Middle Ages and the early modern and modern periods. There were two traditions which were combined in the creation of this political system. On the one hand there were the traditions of self-government of the noble counties and on the other hand those of the Saxons and Szeklers. I will present some more details about these below. Since these processes of political identity building stretched from the eleventh to the sixteenth century I would like to present briefly some of the earliest examples of identity change and transformation before dealing with the four main ethnic or social groups of the late Middle Ages.

14. Călin Felezeu, *Statutul principatului Transilvaniei în raporturile cu Poarta Otomană (1541-1688)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996; Cristina Feneşan, *Constituirea principatului autonom al Transilvaniei*, Editura Enciclopedică, Bucharest, 1997.

15. Pál Engel, *The Realm of Saint Stephen. A history of Hungary 895-1526*, I. B. Tauris, Londres - Nova York, 2001, p. 40; Martyn Rady, *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary*, Palgrave, Nova York, 2000, p. 18-19.

From the eleventh century on Transylvania became the geographical territory of the coalescence, consolidation (or dissolving) of various ethnic and social identities. As a territory gradually conquered and integrated into the Christened kingdom of Hungary, Transylvania witnessed an intense process of colonization and settlement with heterogeneous populations, which turned this region into a meeting place for Romanians, Slavs, Magyars, Szeklers, Pechengues, Flemings, Walloons, German, Saxons, and Italians. This ethnic diversity, reflected in the written sources, invites interrogations concerning the processes of identification and ethnic distinction operated by contemporaries and also about its dynamics in diachronic perspective. From these various groups, in the Modern Age emerged four groups: the Nobles, Saxons, Szeklers, and the Romanians. This reduction of the variety of the eleventh and twelfth century suggests that various processes of assimilation were at work just as these groups formed their identities. I will refer to some examples of assimilation and then to the four main identities of medieval Transylvania.

I would like to present briefly the case of the Slavs in Transylvania because they exemplify a significant model of identity evolution. Their early presence in this territory is implied by many arguments such as archeological finds, mentions of Slavs in the earliest narrative sources in Hungary, and also an important number of place names and personal names of Slavic origin.[16] This situation suggests the assertion that there are strong arguments to believe that at the beginning of the Hungarian conquest of Transylvania, the Slavs inhabited this area. But this situation is in stark contrast with the lack of Slavs in later times, when the number of written sources increased and we know more details about the ethnic structure of the province. The written evidence of the fourteenth century, for example, is often explicit in indicating the ethnic character of villages, but by that time there are no detectable traces of a Slavic population. The processes which have led to the "melting" of the Slavs have been called assimilation, a term implying a transformation of identity, but the mechanisms, chronology, and direction of their assimilation are still themes to be investigated.[17]

A similar case is that of a Turkic population, the Pechenegues, who were mentioned in the eastern areas bordering Transylvania since the tenth century.[18] They started to settle on the territory of the future Hungarian kingdom in small groups since the tenth

16. The earliest mention of Slavs on the territory of Transylvania appears in the chronicle of the anonymous notary of King Béla. See footnote nr. 8; the scholarly literature dealing with the archeology of Slavs in Transylvania is extensive. For a bibliography of works available in English see: Florin Curta, "The History and Archaeology of Early Medieval Eastern and East Central Europe (ca. 500-1000): A Bibliography" Florin Curta (ed), *East Central and Eastern Europe in the Early Middle Ages*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2005, p. 297-380; for a recent discussion of the archeological approaches to tenth-eleventh centuries see: Aurel Dragotă, *Aspecte de multiculturalitate spirituală. Rit şi ritual funerar în Transilvania şi Europa Centrală şi de Sud-Est (secolele IX-XI)*, Editura Altip, Alba Iulia, 2006.

17. For a presentation of the relations between Slavs and Romanians from a linguistic and ethnic perspective see: Petre P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti. Problemele istoriografiei române*, Editura Minerva, Bucharest, 2000, p. 108-110.

18. For a thorough presentation of early history and development of Pechengues see: Victor Spinei, *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century,* translated by Dana Bădulescu, Center for Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2003, p. 93-159.

century and several sources mention the military importance of the Pechengue detachments for the armies of the Árpádian kings in the eleventh century.[19] While some Pechengue groups were settled in the western and central areas of the kingdom, during the late twelfth and early thirteenth century Pechengues were living side by side with Romanians and Szeklers in south-eastern Transylvania. In 1206, for example, the Pechegues were mentioned together with Romanians, Saxons, and Szeklers as participants in a military campaign led by the Count of Sibiu against Vidin, in Bulgaria.[20] There are also place names remembering their presence in southern and eastern Transylvania. According to the interpretation of several authors, the Pechengues controlled the central and southern parts of Transylvania during the tenth-eleventh centuries, a fact attested by the distribution of toponyms derived or connected to this semi-nomadic population.[21] Their military power is attested by the numerous attacks launched against western Transylvania and Hungary during the eleventh century. However, their power declined with their defeat by the forces of king Solomon in the battle at Chiraleş, in 1068. In spite of their formidable force in the eleventh century, the Pechengues from the southern and eastern areas of Transylvania have disappeared probably by adopting new identities.

The nobility represented one of the groups which formed a separate social identity and emerged as a privileged estate. The emergence of the noble class in Hungary took place during the thirteenth century. It must be said that the thirteenth century was also a time when the administrative organization of the kingdom, based on the functioning of the royal counties, with the castle warriors (*jobagiones castri*) and the peasant population (*castrenses*) as the main social categories, suffered a sort of crisis and was gradually replaced by the organization of noble counties. A major social-political evolution occurring in Transylvania was the emergence of the social layer of the nobility.[22] This social category had its earlier roots in the local elites or the immigrants settled there, but developed mainly during the thirteenth century and gradually became one of the dominating political forces in the political system of late medieval Transylvania. This political system preserved its political weight until mid-nineteenth century.

The process of formation of nobility in Transylvania took place concomitantly with that of the nobility of the kingdom of Hungary.[23] While the term *nobilis* was rarely used

19. Victor Spinei, *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century,* trad. Dana Bădulescu, Center for Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2003, p. 126-128.

20. *Documenta Romaniae Historica D,* 11 (1977).

21. Dan Nicolae Busuioc-Von Hasselbach, *Ţara Făgăraşului în secolul al XIII-lea. Mănăstirea cisterciană Cârţa,* Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2000, vol. I, pp. 171-208, specially p. 262-263; Alexandru Madgearu, "Români şi pecenegi în sud-estul Transilvaniei", Zeno Karl Pinter (ed.), *Relaţii interetnice în Transilvania (sec. VI-XIII)*, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu — Academia Română, Sibiu - Bucharest, 2005, p. 111-120.

22. Şerban Papacostea, *Between the Crusade...*, p. 238-244.

23. In the older Hungarian historiography there were discussions concerning the differences between the Transylvanian and Hungarian nobilities. By the mid-twentieth century the assertions concerning the origin, stages of formation, and the supposed inferiority of the first one were rejected. See: Elemer Mályusz, "Hungarian Nobles of Medieval Transylvania", János M. Bak (ed.), *Nobilities in Central and Eastern Europe: Kinship, Property and Privilege,* Budapest, 1994; Erik Fügedi, "Die Hungarische Adelsnation in Siebenbürgen", *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgüsch-sächsiche Nationsuniversität*, Wolfgang Kessler (ed.), Rowohlt, Köln/Wien, Böhlau/Verlag, 1990, p. 145-158; Gyula Kristó, *Early Transylvania 895-1324*, Lucidus Kiadó, Budapest, 2003, p. 209, 210.

before the thirteenth century and usually referred to the high royal dignitaries, by the second half of the thirteenth century *nobiles* merged with the category of royal servants (*servientes regis*) forming a new class.[24] This provincial nobility became very active at the local political level affirming its Transylvanian identity. The vigorous intrusion of the local nobles in the political and administrative scene of the province made it the most active bearer of the idea of a separate territorial and political structure within the kingdom of Hungary.[25] The earliest demonstrations of the emergence of a Transylvanian identity occurred in the congregational assemblies of the seven Transylvanian counties during the period when Roland Borsa held the office of voivode. This evolution was a result of the measures taken by the monarchy in order to reduce the political influence of the aristocrats by stimulating the participation of the county nobles through the assemblies of counties and provinces.[26]

Similar to the evolutions recorded in other regions of Hungary, the Transylvanian nobles succeeded in transforming the former royal county in a noble county, the primary place of the political and judicial participation of the provincial noblemen. The local nobles participated in the judicial and political life of the county and province through the judicial assemblies of the county and province. A new model of administration of justice and exercise of government appeared during the last decades of the thirteenth century, when the king's officials at local level, the count (*ispán*) or the voivode and their deputies, came under the obligation of exercising their judicial and fiscal attributes accompanied and assisted by the elected representatives of the nobles, titled county magistrates (*judices nobilium*).[27] While the number of county magistrates in Hungary was four, in Transylvania their number was two.[28]

In an early stage, the functioning of these judicial and administrative organisms of the Transylvanian nobility was based on the principle of rejection from participation to their congregations of the aristocrats who possessed no estates in the province. This custom was discontinued during the Angevine dynasty. While this early exclusion of non-Transylvanians from participation in the provincial congregations indicates the existence of a Transylvanian territorial consciousness, nevertheless these nobles shared

24. For a recent analysis of the evolution of the concept of nobility see: Attila Zsoldos, "Modificările conceptului «nobilime» pe parcursul secolului al xiii-lea în regatul Ungariei", Adrian Andrei Rusu (ed.), *Secolul al xiii-lea pe meleagurile locuite de către români*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2006, p. 85-104; Zsolt Hunyadi, "Maiores, optimates, nobiles: Semantische Fragen zur Frühgeschichte des ungarischen Adels" *East-Central Europe*, 29, 1-2 (Leiden, 2002), p. 135-144.

25. Tudor Sălăgean, *Transilvania în a doua jumătate a secolului al xiii-lea. Afirmarea regimului congregational*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2003, p. 235-237.

26. Tudor Sălăgean, *Transilvania...*, p. 215.

27. Article 3 of the royal decretum of 1 September 1290: "*III. Item nullus sine testimonio capitulorum vel conventuum ad presentiam curialium comitum vel vicecomitum citari possit, nec comes iudicium recipere aut iudicare presumat absque quatuor nobilibus nominatis*", János M. Bak (ed.), *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary, 1000-1301*, Charles Schlacks, Jr., Idyllwild CA, 1999, vol. I, p. 42.

28. Elemer Mályusz, "Hungarian Nobles...", p. 37; Martyn Rady, *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary*, Palgrave, New York, 2000, p. 164-165; Erik Fügedi, *The Elefánthy: The Hungarian Nobleman and His Kindred*, Central European University Press, Budapest, 1998, p. 64.

the awareness of a common ethnic identity with the rest of the Hungarian nobility of the kingdom.[29] It needs also to be emphasized that the ethnic identity was secondary to this social category compared to its estate identity, which in the long run became its defining element.[30]

The privileges of nobles in Hungary were first granted in written form in the so called Golden Bull, from 1222, by King Andrew II. The main rights obtained by the nobility were the exemption of taxes and tolls, exemption from the jurisdiction of county judges in patrimonial matters, access at the royal court for judgments, the obligation of rendering military service to the king, etc. The Transylvanian nobility emerged as a local nobility and did not enjoy all the privileges of the so called *veri nobiles.* One step towards the homogenization of this class from a juridical point of view was the granting of the fiscal exemptions (actually exemption of nobles from providing hospitality, *descensus*, to the voivode and his officials) in 1324, by king Charles Robert of Anjou.[31] The nobles of Transylvania, living in a separate province, obtained royal privileges for various rights in 1355 and 1366. As I mentioned, the supreme judicial power in Transylvania was exercised by the voivode or his deputy and all disputes concerning landownership were judged in Transylvania, in the traditional place of meeting of the nobles, the city Turda. In 1355, when the Voivode Nicholas Konth intended to refer a difficult case to the royal court in Buda, the Transylvanian nobles opposed the intention of the voivode clamoring that such a thing would represent a break of their judicial customs of solving their judgments in Transylvania.[32] This detail sheds light on what identity meant for Transylvanian nobles as concerns the observance of their judicial traditions. This episode seems to have a direct connection with the privilege granted by king Louis of Anjou on 30 November 1355, to the Transylvanian nobility as concerned its custom of conducting judicial affairs in Transylvania only. The king accepted the complaint of the representatives of Transylvanian nobility that landowners of possessions living outside the province were not participating in their congregations and thereby they inflicted damages to the

29. Tudor SĂLĂGEAN, *Transilvania...*, p. 280.

30. As concerns the origin of nobility in Hungary, the Latin chronicles written in the eleventh-thirteenth century have structured various versions of a Scythian-Hunnic origin of Hungarians. The chronicle of Simon of Kéza, written in 1280s, provided a historical fiction of the origin of Hungarians which justified the social differences between nobles and ignobles through the cowardice of Hunns who refused to take the arms and were spared from capital punishment, but instead lost their freedom. See: Jenő SZŰCS, "Theoretical elements in Master Simon of Kéza's *Gesta Hungarorum* (1282-1285)", László VESZPRÉMY, Frank SCHAER (ed.), *The Deeds of Hungarians,* Central European University Press, Budapest, 1999, p. LXXXV-XC.

31. Ştefan PASCU (ed.), *Documente privind istoria României Veacul XIV C. Transilvania (1321-1330),* Editura Academiei, Bucarest, 1953, vol. II, pp. 137-139.

32. Ştefan PASCU (ed.), *Documenta Romaniae Historica C. Transilvania (1351-1355),* Editura Academiei, Bucharest, 1977, vol. X, p. 317-318, "[...] *pro eo ipsam causam cum processu adiudicationis eiusdem, in curiam domini nostri regis, discussioni eiusdem regalis pietatis prelatorumque et baronum regni sui transmittere volebamus terminandam, ubi nobilium virorum quoque ecclesiasticorum et aliorum quorumlibet conditioni hominum universitas exurgendo, voce consona nobis declararunt quod nunquam ius et consuetudo eorum fuisset causas consimiles et eciam arduiores in curiam regiam transmittere, sed omnes cause super quibuscumque factis possessionariis et aliis coram woyuoda Transsilvano vel iudicibus suis terminate extitisset iuris ordine obseruato et deberent fine debito terminari*".

local nobles who were thus dragged to courts outside the province.[33] They invoked the long distance between their province and the royal court as the main hindrance which made them unable to pursue their judicial affairs successfully. The king granted their request and in this new charter he stipulated the obligation of all landowners residing outside the province to participate at the general congregation of Transylvania presided by the voivode and obey his sentences.[34] Even though this charter was issued in a moment when the specific liberties of this provincial nobility were probably disregarded and its effects are difficult to assess, nevertheless it does illustrate the kind of territorial and provincial identity belonging to the local nobility. This nobility was very keen on the preservation of its judicial customs, thereby acting as a factor of distinctiveness in spite of its legal similarity with the nobility of the realm.[35]

The Transylvanian nobles owed their king military service and served in the army led by the voivode of Transylvania. Given the position of Transylvania, as a region bordering the territories controlled by steppe nomadic peoples such as the Pechenegues, Uzes, Cumans, Mongols, Tatars, and since the late fourteenth century the emergence of the Ottoman Empire in the confines of the kingdom, the importance of military activities was paramount. This situation lent to the Transylvanian nobility a strong military character, apart from its exemptions from some kinds of taxes and political privileges.[36]

Among the groups settled in this area, the case of the Saxons is special in that we possess more data both as concerns the chronology of their settlement as well as the stages of their identity building. Different from Romanians and Magyars, they did not

33. Ştefan Pascu, (ed.), *Documenta Romaniae...*, vol. X, p. 380, "[L]*udouicus, dei gracia rex Hungarie,* [...] *quod comes Nicolaus dictus Was et Akus filius Elley Nobiles partis Transiluane suis et universorum nobilium eiusdem terre Transiluane vice et nominibus ad nostram accedentes presenciam, vocibus querulosis nostre significare curarunt maiestati quod, dum woyuoda noster Transiluanus pro tempore constitutus in dictis partibus Transilvanis ex nostra commissione in persona nostre maiestatis, presente homine nostro speciali, congregationem celebraret generalem, nonnulli prelati, barones, milites et alterius status homines possessiones in dictis partibus Transiluanis habentes, qui in aliis partibus regni nostri residerent, in ipsam congregationem venire non curarent, sicque iidem nobiles in eisdem partibus Transiluanis commorantes propter vie prolixitatem et loci distantiam, pro exequendis causis eorum in curiam nostram accessus facere nequeuntes et eorum causis finem non possent consequi decisivum, pro quod eisdem ultra eorum libertates consuetas plerumque irrogaretur, incomoditatemque non modica paterentur* [...]."

34. Ştefan Pascu, (ed.), *Documenta Romaniae...*, vol. X, p. 380, "*Nos igitur, volentes eosdem nobiles, omni incomoditate semota ab eisdem, in eorum libertatibus illessos conservare, commisimus et committimus presencium per tenorem, ut a modo et deinceps universi et quilibet prelati, barones, nobiles et alterius cuiusvis status homines in dictis partibus Transiluanis possessiones habentes, qui in aliis partibus regni nostri commorantur, congregationi generali woyuode Transiluani pro tempore constituti, quam idem regia in persona, presente speciali homine regio, ex commissione regia prefatis partibus Transiluanis legitimis temporibus celebrabit, interesse teneantur, et iudicio ac iudicatui eiusdem, tamquam nostro, in omnibus obedire ac contra ipsos conquerentibus respondere teneantur, non obstantibus aliquibus graciis et libertatibus eorundem per nos forsitam vel per alios reges Hungarie, progenitores nostros, eisdem vel alteri eorum factis, datis et concessis, quas dumtaxat quo ad ipsam congregacionem et diem celebracionis eiusdem anullamus, cassamus et decernimus minime valituras, testimonio presencium mediante*".

35. In 1351, King Louis I issued a confirmation of the Golden Bull of the nobility. The article nr. 11 stipulated the equal legal status of the nobility throughout the kingdom, including the "ducal" provinces, that is Slavonia and Transylvania. See: János M. Bak (ed.), *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary, 1301-1457*, Central European University Press, Budapest, vol. 2, p. 11.

36. Elemer Mályusz, "Hungarian Nobles"..., p. 49-51.

stem from a homogeneous ethnic group. It is well known that the settlement of western colonists in various parts of Transylvania was a prolonged process, which took place in the twelfth-thirteenth centuries. The Western settlers came at different times, from various regions of Europe such as Flanders, northern France, Western Germany, Italy, etc.[37] Their different origins are indicated by the terminology of documents which called them *Flandrenses, Teutonici, Saxones* or *Latini.* Just like the colonisation, the formation of the Saxon identity was also a prolonged process. This process consisted in a gradual political evolution, during which various groups of royal "guests" (*hospites*) were integrated into the privileged community of the royal guests from Sibiu.

The constitutive core of what in the fifteenth century became the Saxon community (*Universitas Saxonum*) coalesced in the 1180s around the *libera prepositura,* an ecclesiastical entity which was exempt from the jurisdiction of the bishop of Transylvania and placed directly under that of the archbishop primate of Esztergom.[38] From this core area, located in near Sibiu (Hermannstadt), in 1224 appeared the initiative of requesting a royal charter containing the privileges of the colonists. This charter has received the name "the Golden Bull of the Saxons" or *Andreanum* and became the cornerstone of their future common political organization and privileged status.

The first paragraph of the Golden Bull, declared that the royal guests inhabiting a narrow strip of land, with a length of about 200 km, stretching from Orăştie to Baraolt, were united in a single administrative unit and were to be considered "one people", under one royal count. The next paragraphs of the Golden Bull stated their special privileges concerning their fiscal and military obligations towards the king as well as their rights, exemptions and free access to wood and salt resources.[39] The example of the evolution of the western colonists settled in Transylvania offers a model of structuring a political identity for a heterogeneous community, based on a set of rules defining rights and obligations and a certain position in the political structure of the province. With this, we have an example of a community that was actively working at defining its own identity in relationship to the king, and for the preservation of its own advantages in relations with the other inhabitants of Transylvania. It must be stressed that the Golden Bull was later confirmed by the kings of Hungary (1317, 1366, etc.) and started to be referred to as the statutes of Sibiu province. Other groups of western colonists continued to arrive and to settle in Transylvania during the thirteenth century. The newly established seats of Mediaş, and Şeica, which were founded during the second half of the thirteenth century, succeeded to obtain the royal confirmation of their intention of

37. Thomas NĂGLER, *Aşezarea...*, pp. 73-103.

38. For a synthetic presentation of the stages of the Saxon emergence as an political estate in the thirteenth century see Şerban PAPACOSTEA, *Between the Crusade...*, p. 246-257.

39. The text of the charter was published in several editions and translations. It has survived in the confirmation charter issued by king Charles Robert of Anjou. See the Latin text in *Documente privind istoria României. C Transilvania veacul XI-XIII*, Editura Academiei, Bucharest, 1951, vol. I, p. 383-384.

adopting the statutes of the Sibiu province in 1369.[40] The final step in the creation of a common political organization of the Saxons of Transylvania took place in 1480s, when king Matthias Corvinus granted to Sibiu the role of political leader of the other Saxons seats and districts.[41]

The Saxon identity, founded on the political will of different groups of Western colonists, who arrived in Transylvania at different times, from various places, and even speaking different idioms, was based on the written privileges granted by the kings of Hungary, through which their common rights and obligations were established. Since the thirteenth century, as we saw in the case of the formation of nobility, the written, collective privileges were the factors of consolidation of social identity within the noble estate. The Saxons and the Szeklers possessed also their own separate judicial, administrative, and military organization. All three groups were owing to the Crown services of various kinds and especially military service.

The third group settled in Transylvania was represented by the Szeklers (lat. *Siculi*). Although their early origin has generated many debates without arriving at definitive conclusions, it is accepted that this people attached itself to the Magyar confederation before its migration into the Carpathian basin at the end of the ninth century. During the first two centuries of the Hungarian history in their new land, they were settled as border guards in various places in the western areas of the kingdom. By the end of the twelfth century they had moved from the western borders to the south-eastern periphery of the realm. Thus they arrived in the south-eastern parts of Transylvania before the end of the twelfth century. They maintained a separate identity from the Hungarians in spite of using the Hungarian language from a very early date. The basis of their separate identity consisted in the preservation of an archaic system of tribal organization based on customary law and kinship ties.[42] In Transylvania they were organized in several seats (*sedes*), Sepsi, Kézdi, Orbai, Arieş (Aranyos), Mureş (Maros), Ciuc (Csik), etc.[43] Since the first half of the thirteenth century they were led by the *comes Siculorum*, a dignitary appointed by the king. In this way they escaped the jurisdiction of the voivode of Transylvania.

The development of their territorial autonomy is usually seen as emerging parallel to that of the Saxons. While at the time of their settlement they formed separate groups, by the initiative of the king they were gradually brought under a common leader, the king's appointee. This move was meant to reduce the power of the voivode of Transylvania by

40. *Documenta Romaniae Historica C. Transilvania volumul XIII (1366-1370)*, Editura Academiei, Bucharest, 1994, p. 617-620.

41. See: Konrad G. Gündisch, "Zur Entstehung der Sächsischen Nationsuniversität", Wolfgang Kessler, (ed), *Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgiisch-sächsiche Nationsuniversität*, Rowohlt, Köln/Wien, Böhlau/Verlag, 1990, p. 63-90.

42. For an analysis of the customary law and organization of Szeklers see: Nathalie Kálnoky, *Les constitutions et privilèges de la noble nation sicule. Acculturation et maintien d'un système coutumier dans la Transylvanie médiévale,* Institut Hongrois de Paris, Budapest - Paris - Szeged, 2004, p. 57-68.

43. Ana Dumitran, Antal Lukács, "Privilegiile scaunului Caşin" (The privileges of Caşin seat) *Mediaevalia Transilvanica* IV 1-2, (Satu Mare, 2000), p. 5-7.

creating on the territory of the province separate territorial jurisdictions controlled by different royal dignitaries.[44] Up to the sixteenth century the Szeklers succeeded to preserve a system of land possession which excluded private property or the establishment of noble estates within their territory. The Szeklers were practicing agriculture and cattle breeding and owed the king of Hungary the "payment of the ox", an obligation of each Szekler to give the king one ox on the occasion of the wedding or the birth of a son to the monarch. While individual Szeklers were ennobled, their estates, usually granted by the kings as rewards for their military exploits, were situated on the territory of the counties. The Szeklers enjoyed an exemption of fiscal duties in exchange for providing military service and guarding the eastern borders of Transylvania. Their privileges were based on custom and were not put into writing until very late. The Szeklers underwent a similar evolution towards forming a privileged Transylvanian estate, equal to that of the Saxons and of the nobles. During the last decade of thirteenth century the number of mentions of the functioning of a political system involving the Transylvanian corporations, that is the Hungarian nobles, Saxons, Szeklers, and Romanians increased.

This political system, which had its roots in the congregation of the Transylvanian nobility in the last decades of the thirteenth century developed during the fourteenth century into the organization of common congregations of the three estates (that is of the privileged groups) of Transylvania, usually with consultative character. These congregations of the estates of Transylvania, which were meeting irregularly or were convoked by the king in times of crisis before 1322, represented the ancestor of the Diet of Transylvania, the main legislative entity of the state during the age of the principality. Since 1322 these congregations of the Transylvanian estates met each year.[45] Although the main task of the *congragationes generales* was that of judicial meetings where justice was adjudicated, they also provided a forum for the negotiation of common matters regarding the three estates. This fact led to the gradual transformation of this judicial institution in a sort of parliamentary forum where the representatives of nobility, Saxons, and Szeklers discussed subjects of interest for themselves. Comparing the Transylvanian *congregationes* of the estates with the Diets of the Hungarian nobility meeting at Rákos, where the lesser nobility was bitterly confronting the aristocracy, Elemer Mályusz noted that the Transylvanian Diets were meetings where representatives of independent and separate groups worked together various agreements regarding the common matters of otherwise completely distinct entities a common territory.[46] This situation was possible given the common obligations that each group had on its own towards the royal power. The evolution of the Transylvanian estates in the fifteenth century was that of creating a formal framework for their collaboration in the common interest. The occasion was provided by the peasant rebellion.

44. Şerban Papacostea, *Between the Crusade...*, p. 258-259.
45. Elemer Mályusz, "Hungarian Nobles"..., p. 41-42.
46. Elemer Mályusz, "Hungarian Nobles"..., p. 43.

In 1437-1438, northern Transylvania, that is the territory of the noble counties, was shaken by an uprising of the Romanian and Hungarian tenant-peasants who rebelled against their lords and demanded a reduction of the amount of their services. The nobles were obliged to negotiate an agreement after the rebels defeated their troops in some clashes. Along the development of privileged estates in Transylvania, it is interesting to note that in the text of the agreement between the peasants and their lords, the leaders of the peasants entitled themselves "*universitas regnicolarum Hungarorum et Valachorum*" (the community of Hungarian and Romanian inhabitants).[47] The nobles were not content with this agreement and for the first time they requested military aid from the Saxons and Szeklers and signed what was called a *fraterna unio.* The later collaboration of the Transylvanian estates was based on the so called principle of the *unio trium nationum*, that is "the union of the three nations" of Transylvania, which is a term belonging to the sixteenth century. These *nationes* implied the political estates, or the privileged groups entitled to exercise the political power. These medieval and late medieval developments received a constitutional character in the age of the principality and the principle of the three nations was augmented with the principle of the constitutional character of the religious denominations emerging during the Reformation. Transylvanian estates adopted the principle of mutual tolerance of the Lutheran, Calvinist, Unitarian, and Roman-Catholic churches after mid-sixteenth century. One must add that the political system of Transylvania, based on the collaboration of the three political "nations" and the four accepted religious denominations did not include the Romanians and their Orthodox church. The estates were aware of the importance of the Romanians given their numbers (they probably represented the most numerous group) and declared that they were only "tolerated for the benefit of the state".

The Romanians, who represented the local population subjected during the Hungarian conquest, inhabited compact areas in the southern parts of the province, but were also living on the territories of the counties, of the Saxons or of the Szeklers. Romanians lived also outside the voivodate of Transylvania, on the territory of the Banat and in Maramureş and other northern counties. Although Romanians have their origins in the Romanized population of the former Roman province Dacia, their documented history in Transylvania is very poorly illuminated by documents. The meager survival of documents before the thirteenth century is characteristic for the whole kingdom of Hungary and Transylvania is no exception from this. As the number of documents increased during the thirteenth century the details concerning the status and life of Romanians in various parts of Transylvania are coming to the knowledge of the historian.

The areas of the earliest mentions are those of southern Transylvania, namely Făgăraş, and Haţeg depression in Hunedoara county. The medieval Latin ethnicon referring to Romanians was rendered with variations as *Blachi*, *Olachi*, and *Valachi*. With

47. Ştefan Pascu, Bobîlna, Editura Tineretului, Bucharest, 1957, p. 215. The latin text of the agreements at Ludovic Demény, "Textele celor două înţelegeri încheiate în 1437 între răsculaţi şi nobili după documentele originale", Studii. Revista de istorie, 13 (Bucharest, 1960), p. 91-111.

the emergence of the territorial autonomies and privileged estates in Transylvania the status of Romanians evolved in various ways. As concerns the political representation of Romanians in the emerging congregational system of Transylvania it is important to note that Romanians were well on the way of forming their own autonomous organization and becoming a privileged estate.[48] Various sources mention the military participation of Romanians in royal or voivodal expeditions or their participation in the defense of Transylvania against Mongol attacks throughout the thirteenth century. As long as in the southern areas of Transylvania the territorial autonomies survived, Romanians appeared in the congregations of Transylvania. However, in the fourteenth and fifteenth centuries, they were now longer mentioned along the Hungarian nobles, Saxons and Szeklers in the Transylvanian congregations. This situation is explained by the abolition of the territorial autonomy of Romanians in the area of Făgăraş and the integration of the Romanians from Haţeg into the county system.[49] Other explanations consist in the failure of Romanians to become a privileged estate. Among the factors that contributted to this situation were their Orthodox faith, which made Romanians an object of missionary activities meant to convert Schismatics to Catholicism and also the subordinate status of those living on the territory of the noble counties. The formation of the nobility in the Kingdom of Hungary and in Transylvania and the emergence of the privileged estate of the nobles exerted an important attraction for the social and political elites of the Transylvanian Romanians. These elites, represented by knezi and voivods in all areas where Romanians possessed an autonomous organization, underwent a process of ennoblement at individual level.[50] This process began in the first half of the fourteenth century and lasted almost a century and a half. During it various legal formulas were applied in order to define the special status of these elite (knezi, noble-knezi, Romanian nobles) which was eager to receive and enjoy the privileges of the Hungarian nobility.[51] The consequence of this process was that the Romanians who were likely to obtain a privileged status for their ethnic

48. See a detailed analysis at: Şerban Papacostea, *Between the Crusade...*, p. 262-270; Tudor Sălăgean, *Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Afirmarea regimului congregational*, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2003, p. 243, p. 223-226, 289-297.

49. Radu Popa, *La începuturile evului mediu românesc. Ţara Haţegului,* Editura Academiei, Bucarest, 1988.

50. Ioan-Aurel Pop, *Instituţii medievale româneşti. Adunările cneziale şi nobiliare (boiereşti) din Transilvania în secolele XIV-XVI*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991.

51. The history of the Romanian elites in medieval Transylvania, the Banat and Maramureş was one of the most intensely investigated fields by Romanian medievalists which resulted in an impressive number of articles, studies, and monographs: Radu Popa, *Ţara Maramureşului în veacul al XIV-lea,* Editura Enciclopedică, Bucarest, 1990; Adrian Andrei Rusu, *Ctitori şi biserici din Ţara Haţegului până la 1700*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1997; Viorel Achim, *Banatul în evul mediu. Studii,* Editura Albatros, Bucarest, 2000; Antal Lukács, *Ţara Făgăraşului în Evul Mediu (secolele XIII-XVI)*, Editura Enciclopedică, Bucarest, 1999; Ioan Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania între anii 1440-1514*, Editura Enciclopedică, Bucarest, 2000; Cosmin Popa-Gorjanu, "From kenezii to nobiles Valachi: the evolution of the Romanian elite from the Banat (fourteenth-fifteenth century)", *The Annual of Medieval Studies at CEU*, 6 (Budapest, 2000), p. 109-128; Cosmin Popa-Gorjanu, "John Hunyadi and the Collective Privileges of the Romanian Nobles from the Banat", Ana Dumitran, Loránd Mádly, Alexandru Simon (ed.), *Extincta est lucerna orbis: John Hunyadi and His Time*, Romanian Academy, Center for Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2009, p. 205-211.

group were actually absorbed into the category of the Hungarian noble estate. They did obtain accesses to political representation, but this was one of estate and not ethnic.

This brief description of the institutional, social, political, and ethnic history of Transylvania provides a framework for drawing a few conclusions. Various processes of either dissolving or consolidation of identities were under way. The disappearance of Slavs and Pechengues suggests that these groups abandoned their own identity and adopted a different one. Whether this identity was Hungarian, Szekler, or Romanian is a question which needs to be further explored. The example of the Szeklers, a group which maintained a separate identity, based on its customary tribal organization and enhanced by its special relation toward the king (expressed in special military services and fiscal exemptions), in spite of using Hungarian and enjoying a privileged status similar to that of the nobles, din not melt away into the Hungarian nobility. The Hungarian nobility and the Saxons exemplify a model of formation of an estate identity, guaranteed through juridical instruments such as the written privileges. The Hungarian nobility of Transylvania, although possessing a Hungarian consciousness, was the most active bearer of the idea of Transylvanian distinctiveness and struggled for the preservation of its customs and institutions. This nobility came to integrate in its ranks former Romanian knezi, who were ennobled during the fourteenth and fifteenth centuries, or Saxons and Szeklers, who could not obtain noble status or estates within their territorial autonomies.

Iglesia, tierra e identidad: Gales

KAREN STÖBER[1]

"Los galeses son difíciles de identificar"[2]

Hacia finales del siglo xii, Giraldus Cambrensis, diácono de Brecon, aspirante fracasado al obispado de St Davids, y nieto de Gerald de Windsor y de la famosa princesa galesa Nest, en su obra llamada *Descriptio Kambriae,* dio un ejemplo fascinante que ilumina la confusión alrededor del tema de la identidad en el País de Gales medieval.

Al final de su *Libro II*, hay una serie de capítulos que tratan de la conquista de Gales por la corona y el ejército inglés. En este libro, en dos capítulos, titulados *Como los galeses pueden ser conquistados* y *Como gobernarlos una vez conquistados*, Giraldus da consejo a los líderes militares ingleses, avisándolos de como conquistar y mantener control sobre los galeses: "Un príncipe que se ve realmente determinado de conquistar los galeses y de gobernarlos en paz debería proceder de la siguiente manera..." Lo que sigue es una lista de consejos reales y prácticos para cumplir esta ambición: "[el príncipe] tiene que dedicarse completamente, durante un año entero, a este motivo [...], él tiene que fortificar el país con castillos bien suministrados, luego tiene que impedir que los galeses compren tela, sal y grano que normalmente importan de Inglaterra".[3] Y continúa así.

A continuación de esta elaboración, Giraldus dedica su último capítulo a la cuestión *Como los Galeses se pueden defender y mantener su resistencia*, el cual empieza de la siguiente manera: "He presentado el caso para los ingleses con bastante cuidado y detalle. *Yo mismo soy descendiente de ambos pueblos*, y por eso me parece justo presentar ahora el caso opuesto. Por eso, miraré ahora, en el último capítulo de mi libro, a los

1. Karen Stöber (Colònia, 1972) és professora titular a la Aberystwyth University fins el 2011 en que s'incorpora com a investigadora Ramon y Cajal a la Universitat de Lleida. Entre les seves obres destaquen: *Late Medieval Monasteries and their Patrons: England and Wales, c. 1300-1540* (Woodbridge, 2007); conjuntament amb Janet Burton, *Monasteries and Society in the British Isles in the Later Middle Ages* (Woodbridge, 2008); conjuntament amb Anne Müller, *Self-Representation of Medieval Religious Communities: the British Isles in Context* (Berlin, 2009); conjuntament amb Janet Burton, *The Regular Canons in the Medieval British Isles* (Turnhout, 2011).

2. Gwyn A. Williams, *The Welsh in their History*, Croom Helm Ltd., Londres, 1982, p. 189.

3. Gerald of Wales, *The Journey through Wales / The Description of Wales*, L. Thorpe, ed., Penguin Books, Harmondsworth, 1978, p. 267.

galeses para darles un consejo breve, pero ojalá efectivo, sobre el arte de la resistencia [contra los ingleses]."[4] Y concluye sus reflexiones con una profecía: "Pase lo que pase, yo no creo que el Día del Juicio Final habría otra raza que los galeses, u otro idioma que el suyo, que representase este pequeño rincón de tierra frente al Juez Supremo."[5]

Este breve pasaje ya contiene, en cierta manera, gran parte de la esencia de mi argumento: a pesar de (o por razón de) ser un clérigo con conexiones tanto con la alta sociedad galesa como con la nobleza anglo-normanda de Gales y hasta la corte real en Londres, Giraldus se preocupó mucho por el tema de la identidad, y de la identidad nacional. Es decir, de las identidades de los distintos grupos de gente que vivían durante su época en el País de Gales. Además, él entendía el papel fuertemente politizado de la Iglesia en su país, y estaba directamente —e indirectamente— involucrado en sus acciones.

En un sentido más general, este ejemplo demuestra que los autores británicos del siglo XII eran conscientes de las diferencias entre los distintos grupos que poblaban sus islas, y en este discurso el tema del idioma y de la terminología aparecen con frecuencia. Para Giraldus, idioma y terminología formaron una parte fundamental e inextricable de la definición de una "identidad", tanto como lo hace la ascendencia familiar, la fidelidad política y la religión. Entonces ¿si definimos "identidad" así —cómo un grupo de gente se ve a sí mismo, por una parte, y cómo está visto por los demás, por otra parte—, cómo, en este contexto concreto, deberíamos entender "identidad"? ¿En qué consistía, para una persona en Gales medieval, su identidad, sus sentimientos de pertenecer? Hay que considerar los varios elementos que constituyen una identidad, es decir el lado cultural, social, político, religioso, lingüístico y económico. Y cuando hablamos de "Gales medieval" hay que tener en cuenta también que había más de un "Gales" durante esta época, más de un grupo de gente, y que los sentimientos de la gente en este rincón de Britania iban evolucionando con los siglos, afectados por varios factores entre los cuales se cuentan los constantes cambios en la situación política.

Hace más de veinte años, el profesor Gwyn Alf Williams publicó su famosa declaración sobre Gales, preguntando: *¿Cuándo era Gales?*[6] Y dijo: "No hay ninguna necesidad histórica para Gales; no hay ninguna necesidad histórica para un pueblo galés o una

4. Gerald OF WALES, *The Journey through Wales...*, p. 273.

5. Gerald OF WALES, *The Journey through Wales...*, p. 274.

6. Gwyn A. WILLIAMS, *When was Wales?*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985; Gwyn A. WILLIAMS, *The Welsh...*, p. 201: "*Wales is not an event, it is not a moment, it is not a mystical presence ubiquitous through our history like some holy ghost. Wales is none of these things. Wales does not exist and cannot exist outside the Welsh people as they exist and as they existed ... Wales is not a thaumaturgical act, it is a process, a process of continuous and dialectical historical development, in which human mind and human will interact with objective reality. Wales is an artefact which the Welsh produce; the Welsh make and remake Wales day by day and year after year, if they want to... There is no historical necessity for Wales; there is no historical necessity for a Welsh people or a Welsh nation. Wales will not exist unless the Welsh want it .. If we want Wales, we will have to make Wales ...*"

nación galesa. Gales no existirá a no ser que los galeses lo quieran. Si queremos Gales, tenemos que hacer Gales."[7]

En la historiografía galesa, la cuestión de la identidad ha sido desde hace años un tema central en que el foco ha sido concentrado en la nomenclatura del país.[8] Eso tiene base en la historia: Era costumbre entre los reyes ingleses y anglo-normandos de Inglaterra identificar a la gente de Gales y sus líderes como gente distinta, y llamarla y dirigirse a ella de manera distinta, es decir, *Walenses*.[9] En las décadas posteriores a la conquista eduardiana de Gales en los años 1282-1283, el uso de la terminología referente a los galeses por ellos mismos tanto como por sus colonizadores, merece la atención. Como ha mostrado en su artículo "Colonial Wales" el profesor Rees Davies, un inglés en Gales podría describirse a sí mismo como *Anglicus et Anglice condicionis*, mientras que hablar de su vecino galés, en el mismo documento, de *merus Wallicus et Wallice condicionis*.[10]

En la edad media, así como hoy en día en Gales, el idioma ha sido —y todavía lo es— un tema que divide en el contexto de la identidad: así por ejemplo un galés de habla galesa no es solo un galés, sino un *Cymro Cymraeg* (un "galés galés"), para distinguirlo de sus compatriotas que no hablan el idioma (hay que añadir que solo un 20% de la población actual de Gales sabe hablar galés); eso es algo parecido a la situación en el País Vasco y el "vasco euskalduna", como suele pasar solo con los idiomas minoritarios. Pero la "identidad" de un galés actual se define también por otros factores (políticos, culturales, económicos...) que pueden incluir hasta sus preferencias deportivas. Hay, entonces, con este tema, una cierta continuación de discurso desde la edad media hasta hoy.

"El final del siglo X y el siglo XI fueron decisivos en la formación de la terminología de los países británicos", nos explicó en un artículo autoritativo el profesor Rees Davies.[11] Aunque, "mientras la sombra de una terminología más antigua y gloriosa se imponía tan fuertemente sobre [el vocabulario de los autores galeses], la imagen de Gales tardaba

7. Y en este contexto tenemos que recordar también las palabras de Susan Reynolds: "La nación misma es el producto de la fe de sus miembros de que existe" (The nation itself is the product of its members' belief that it exists). Susan Reynolds (ed.), *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 253.

8. Por ejemplo, más recientemente: Huw Pryce, "British or Welsh? National identity in twelfth-century Wales", *The English Historical Review*, CXVI (Oxford, 2001), pp. 775-801; Robert Rees Davies, "The identity of 'Wales'", Robert Rees Davies, Geraint H. Jenkins, (eds), *From Medieval to Modern Wales. Historical Essays in Honour of Kenneth O. Morgan and Ralph A. Griffiths*, University of Wales Press, Cardiff, 2004; Robert Rees Davies, *The First English Empire — Power and Identities in the British Isles, 1093-1343,* Oxford University Press, Oxford, 2000; Robert Rees Davies, "Colonial Wales", *Past and Present*, 65 (Oxford, 1974), p. 3-23; Robert Rees Davies, "Law and national identity in thirteenth-century Wales", Robert Rees Davies, R. A. Griffiths, I. Gwynedd Jones y K. A. Morgan (eds.), *Welsh Society and Nationhood: Historical Essays presented to Glanmor Williams*, Wales University Press, Cardiff, 1984; Michael Richter, "National identity in medieval Wales", Alfred P. Smyth (ed.), *Medieval Europeans: Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe*, Macmillan, Londres, 1998.

9. Robert Rees Davies, 'The identity...", p. 46.

10. TNA (The National Archives, Kew, Inglaterra) SC2/220/12, m.19v. Ver también: Robert Rees Davies, "Colonial Wales"..., p. 13.

11. Robert Rees Davies, 'The identity...", p. 46.

en aparecer y establecerse".[12] Eran tres los nombres principalmente usados para Gales, tanto fuera del país como dentro de Gales, en el siglo XI: *Britania*, *Cymry/u* y *Wallia*. Entre ellos, la palabra *Britania* podía presentar sentidos distintos y era usada sobre todo para referirse a un pasado lejano glorioso y a una gente heroica, como será explicado a continuación.[13] En la lengua vernácula, el nombre era *Cymry/u*, una palabra nativa, utilizada en textos quizás a partir del siglo VII,[14] que significa "compatriota" o "gente que pertenecen al mismo grupo". El problema con este nombre, según Davies, es su imprecisión, bien reconocida por los autores de la época. Se trata de una imprecisión dual, es decir, por un lado tenemos la imprecisión geográfica: *Cymry* podía referirse a "todos los Bretones del oeste, incluso los de Cumbria, de Cornwall (ambos actualmente parte de Inglaterra) y hasta Bretaña (actualmente Francia)"; además, esta palabra no dejó diferenciar entre la gente (actualmente *Cymry*) y el país (actualmente *Cymru*).[15] El tercer nombre era *Wallia*, palabra extranjera importada con connotación peyorativa significando "extranjero" que viene del Anglo-Sajón *Walh* o *Wealh*.[16]

Estos tres nombres, cada uno a su manera muy cargado, se usaban a la vez durante gran parte de la edad media, y a veces es solo por el contexto que se revela el significado exacto de cada uno en cada situación. Su uso por autores tanto fuera de Gales como dentro del país nos indica la aceptación de la terminología por la población nativa, intentando al mismo tiempo relacionar esta terminología con su propia historia, es decir la historia de su país.

Este mismo tema causaba mucha preocupación en la literatura, donde encontramos varios ejemplos de fabricación de etimología, y hasta la fabricación de una historia, de un pasado del país. Así por ejemplo, junto con otros autores, Giraldus Cambrensis nos ofrece sus propias explicaciones para los orígenes de la terminología, basadas en parte en el trabajo famoso (y en su día muy popular) de Geoffrey de Monmouth, la *Historia Regis Brittaniae*.[17] Giraldus comenta que "*Cambria* tiene su nombre por su líder Camber, quien era hijo de Brutus. Brutus era descendiente de Aeneas, su padre era Silvius y su abuelo, Ascanius. Fue Brutus quien guió a los últimos de los Troyanos hacia esta isla del oeste, después que ellos habían sido detenidos en Grecia. [...él dio su nombre a la isla [Brutus > Britania] y la dividió entre sus tres hijos:] A Locrinus, el mayor, Brutus le dio la parte central, la cual desde entonces se conoce como Loegria [galés actual: *Lloegr*]. Al hijo menor, Albanactus, le dio las tierras del norte [Albania > galés actual: *yr Alban*], y a Camber, su segundo hijo, le dio la parte oriental, llamada entonces Cambria... El nombre correcto es *Cambria*, y a la gente que vive allí la deberemos llamar *Cymry* o *Cambrenses*. Algunos dicen que su idioma se llama *Cymric* (*lingua Kambrica*), de *cam Graecus*, que significa 'Griego torcido', debido a la semejanza de esos dos idio-

12. Robert Rees Davies, 'The identity...".
13. Es decir 'Bretaña' en el sentido de Gran Bretaña; Gales actual; Bretaña (Francia).
14. Robert Rees Davies, 'The identity...", p. 46.
15. Robert Rees Davies, 'The identity...".
16. Robert Rees Davies, 'The identity...".
17. Geoffrey de Monmouth, *Historia Regis Brittaniae*, Lewis Thorpe, ed., Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

mas, causada por la larga estancia de esta gente en Grecia. Esa derivación es bastante posible, aunque yo no la creo".[18]

Y continúa: "el nombre *Wallia* no viene de un líder llamado Walo, ni tampoco de una reina llamada Gwendolen, como dice la fabulosa Historia de Geoffrey de Monmouth... Viene de una de esas palabras bárbaras que trajeron los sajones cuando conquistaron el reino de Britania".[19]

Un aspecto interesante aquí es el uso de la palabra "reino". Usando esta misma palabra, Giraldus se refiere a un pasado glorioso, fabuloso y sobre todo unido de Gales, a lo cual se refiere varias veces en su libro.[20] Las fuentes galesas escritas en latín hasta *c.* 1130 suelen referirse a Gales de forma frecuente como *Britania*, como ha apuntado Huw Pryce en su reciente estudio sobre el tema.[21] A partir del siglo XII, el uso de *Britania* suele referirse más a la isla entera —y a un pasado glorioso— que no al Gales actual.[22]

En Gales, hacia el siglo XII, esa triple terminología, incluso el nombre extranjero "*Wallia*", era ya no solo conocido, sino usado, y afirma un sentimiento de autoconocimiento que hace muy clara la distinción entre los diversos grupos de gente.

De todas formas hay que enfatizar que en el Gales, aunque la terminología fue establecida (por dentro y por fuera) hacia el siglo XII, eso no denotaba una unidad política, sino a grupos familiares o dinastías que tenían en común un idioma, una historia distante legendaria, y, muy importante, unas leyes seculares antiguas.[23] Intentando entender mejor las ideas sobre el tema de la identidad en Gales medieval, podemos servirnos de algunas voces de la época, representadas por los documentos que elaboran este tema.

18. Gerald OF WALES, *The Journey through Wales...*, pp. 231-232.

19. Gerald OF WALES, *The Journey through Wales...*, p. 232. La parte correspondiente está en: Geoffrey DE MONMOUTH, *Historia Regis...*, Libro XI, cap. 19: "And being now also overrun with barbarism, they were no longer called Britons, but Gualenses, Welshmen; a word derived either from Gualo their leader, or Guales their queen, or from their barbarism. [...] The Welshmen, being very much degenerated from the nobility of the Britons, never after recovered the monarchy of the island; on the contrary, by quarrels among themselves, and wars with the Saxons, their country was a perpetual scene of misery and slaughter".

20. Así por ejemplo al final de su *Descriptio Kambriae*, Giraldus Cambrensis (Gerald of Wales) dice: "Los galeses, quienes durante tanto tiempo gobernaron el reino entero [de *Britania*] solamente quieren encontrar refugio en su rincón menos atractivo... donde han sido desterrados por sus pecados, para que puedan, en pobreza y miseria, hacer penitencia por el exceso que cometieron cuando eran prósperos. Puede que esta memoria, la cual los galeses nunca van a perder, de su anterior grandeza, encienda un cierto odio en ellos, y les anima a rebelarse de vez en cuando; porque no pueden olvidar su sangre troyana y la majestuosidad de sus reyes, quienes antes gobernaron Bretaña, un reino tan superior y una dinastía que duró tanto tiempo" (Gerald OF WALES, *The Journey through Wales...*, p. 274).

21. Huw PRYCE, "British or Welsh?...".

22. Una variación de esta terminología fue usada incluso mucho antes —aunque no se usaba tanto— por ejemplo por Asser, el biógrafo galés del rey Alfred el Grande al final del siglo IX, el cual, hablando de Gales, usaba la palabra *Britania*.

23. Los manuscritos legales existentes cuya colección está atribuida al rey Hywel Dda (Hywel el Bueno), m. 950, fueron compilados en el siglo XIII. La versión quizás más famosa, e ilustrada, está actualmente en la National Library of Wales, MS Peniarth 28.

1. Los testimonios históricos

En el país de Gales no existió una unidad política durante casi toda la edad media. Eran tres los reinos principales del Gales medieval, con constante cambio de dominación, con una muy frágil balanza de poder y con fronteras poco fijas: Gwynedd (al norte), Deheubarth (los territorios del sur) y Powys (la parte del centro-este), con Offa's Dyke como "frontera" al este. Los reinos eran gobernados por "príncipes", conocidos como *arglwydd* o *tywysog*. El equilibrio de poder siguió cambiando durante toda la época debido a las alianzas políticas entre dinastías. El sistema hereditario, en el cual no había primogenitura, resultaba en una división continua de los, ya de por sí, pequeños reinos, causando una fuerte rivalidad entre las familias y los hermanos. Fue un periodo de crisis que duró durante siglos de forma efectiva y que afectó no solo al mundo secular o militar, sino también a la comunidad religiosa del país. Y es esta comunidad la que entraña un interés particular en el contexto de esta ponencia, puesto que eran sobre todo ellos, los monjes y canónicos, tanto en Gales como fuera del país, los autores de la historia escrita de la época, con lo cual eran ellos los responsables de los testimonios que forman la base de esta discusión. Aunque se trata de comunidades religiosas, teóricamente con una cierta distancia emocional respecto a las actividades del mundo, las fuentes medievales de Gales y de fuera dan la impresión que las comunidades religiosas (y sobre todo los cistercienses y los canónicos agustinianos), tanto en Gales como en Inglaterra, estaban profundamente involucradas en la situación política que afectó a ambos países durante toda la época, es decir a partir del periodo normando, cuando fue necesario definir —o redefinir— el sentido de una "identidad galesa".[24]

La conquista normanda de Gales empezó poco después de la batalla de Hastings de 1066, en la cual murió el rey inglés Harold y se conquistó el reino de Inglaterra. Fue una conquista rápida y comparativamente completa. En contraste, Gales no fue anexado al reino conquistado, por razones de falta de centralización del país entre otros factores, y durante los siguientes siglos continuaron los esfuerzos de los nuevos líderes de gran parte de la isla para establecer su poder y su gobierno también en Gales. En Gales presenciamos una conquista fragmentaria y lenta que nunca llegó a completarse satisfactoriamente durante la edad media.

Esta conquista era más evidente a nivel público y a nivel eclesiástico, donde se notaba la reorganización y reestructuración de las instituciones, la llegada de nuevas órdenes religiosas y de personal extranjero, y en el gobierno del país, donde, empezando por la parte oriental, poco a poco se establecía la nueva nobleza inglesa, imponiendo a una parte de la población nativa sus leyes, su idioma y sus costumbres.[25] La situación evidentemente tuvo un impacto en las ideas sobre la identidad de la gente del país, y aunque esta gente no suele tener voz propia, se oye el eco de sus voces en las fuentes de la época, cuyas características hay que tener en cuenta. Son las palabras oficiales, formales y literarias; son fuentes tanto de dentro como de fuera, es decir, observando y observado.

24. Ver: Huw Pryce, "British or Welsh?...", Robert Rees Davies, 'The identity...".
25. Robert Rees Davies, *The Age of Conquest: Wales 1063-1415*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Para considerar el desarrollo cronológico de expresiones de "identidad" en el Gales medieval, podemos servirnos de algunos ejemplos textuales para iluminar la manera en que los autores de ambos países, Gales e Inglaterra, expresaron sus ideas y sentimientos sobre este tema durante esos siglos turbulentos. A pesar de sus diferentes actitudes, las fuentes documentales tienen varios factores en común, entre ellos la discusión sobre los orígenes de los diferentes grupos de gente, el énfasis del lenguaje distinto y de las tradiciones y costumbres dispares.

2. Siglo XII

En el siglo XII, durante los esfuerzos que constituían la conquista normanda de Gales, se nota con claridad la preocupación de los autores —tanto de los autores galeses como de los escritores que observan desde fuera— por las cuestiones de identidad y de su definición. Suelen enfatizar algunos puntos específicos, sobre todo su origen según el mito originario de los galeses y el hecho que un día volverán a ser grandes y dominantes, y en qué sentido se diferenciaron de sus vecinos. El representante principal del fabuloso pasado de los galeses, el clérigo Geoffrey de Monmouth, completó su *Historia Regum Brittaniae*, *c*. 1138.[26] Geoffrey, como indica su nombre, está asociado con la población de Monmouth, al sur de Gales. En esta —su obra más conocida— Geoffrey cuenta la historia de los británicos, de la grandeza de la noble raza de los británicos y sus reyes desde sus orígenes míticos hasta la muerte de Cadwalladr en el siglo VII, y nos presenta su propia versión de los orígenes de la terminología y de la etimología de los nombres del país, que es la misma de la que Giraldus Cambrensis dudaba tanto, como hemos visto. La controvertida obra de Geoffrey de Monmouth, en la cual vemos elaborado el personaje del legendario rey Arturo, entre otros —algunos aún más legendarios—, gozaba de una popularidad extraordinaria en Gales, donde el mito de la grandeza de la noble raza galesa y sus orígenes en un pasado lejano glorioso tenía un atractivo especial. Aunque visto por sus contemporáneos con bastante sospecha respecto a su historicidad, se convirtió rápidamente en uno de los libros históricos más importantes de la época.

En común con Geoffrey de Monmouth, y poco después, Giraldus Cambrensis, refiriéndose a la obra de Geoffrey, enfatizó lo que él llamaba los orígenes de los británicos, que en este contexto significa galeses. En su obra *Descriptio Kambriae* Giraldus se dedica a la descripción de Gales y su gente. Empieza con las características físicas del país, cuyo paisaje y cuyos habitantes describe con considerable detalle y de una manera personal que revela su implicación emocional y personal en este tema. Nos da una inmensa cantidad de detalles, hasta la higiene personal y dental de los galeses del siglo XII, siempre dándole evaluaciones a sus descripciones. La obra está subdividida en dos libros, y esa subdivisión ya indica la gran complejidad que tenía este tema para Giraldus: el primer libro describe, aparte de las características físicas del país y las genealogías de sus príncipes, la personalidad de su gente —su generosidad, su hospitalidad, su coraje, sus capacidades artísticas— mientras que el segundo trata de sus

26. Ver: Geoffrey DE MONMOUTH, *Historia Regis...*.

"características negativas". Giraldus, aunque comparte las preocupaciones expresadas por sus contemporáneos respecto a la importancia de la terminología y del uso de la misma en la interpretación de la historia de un grupo de gente, enfáticamente no está de acuerdo con la etimología sugerida por Geoffrey de Monmouth, y, además, él va más allá de la terminología y la descripción de la gente cuando, al final de su segundo libro, lleva la discusión a un nivel mucho más abiertamente politizado, pero al mismo tiempo muy conflictivo para él personalmente, cuando considera plenamente las ideas y sentimientos de identidad en su país, ya elaborado al principio de este artículo.

Hay que considerar también el otro lado de la historia. Aquí se trata sobre todo de la vista desde fuera de Gales, y los siguientes ejemplos, escritos siempre en contexto de guerra, no sin sorpresa presentan unas imágenes distintas y más abiertamente hostiles. El anónimo autor de la *Gesta Stephani* (s. XII), por ejemplo, describe a los galeses de la siguiente manera: "*Est autem Walonia terra siluestris et pascuosa, ipsi Angliæ próxima uicinitate contérmina, ex uno eiusdem latere in longum iuxta mare protensa, ceruorum quidem et piscium, lactis et armentorum ubérrima; sed hominum nutrix bestialum, natura uelocium, consuetudine bellantium, fide semper et locis instabilium*".[27]

Estas palabras que articula el autor de la *Gesta Stephani* reflejan los pensamientos de su contemporáneo, el historiador inglés William de Newburgh. "Estos galeses", dice William de Newburgh, "una gente inquieta y barbárica", son las "reliquias de los británicos, quienes fueron los primeros habitantes de esta isla". Según Newburgh, los galeses se caracterizaron por ser "hombres de manera salvaje, audaz e infiel, [que] ansían la sangre de los demás y son pródigos de la suya; siempre buscando saqueo, y hostilidad contra los ingleses, como si fuera por un instinto natural".[28]

Aunque sean pocos los ejemplos presentados aquí, las tendencias son evidentes. En los testimonios escritos se nota la tensión entre galeses e ingleses, el menosprecio y la sospecha contra la población de Gales expresada por los autores de fuera y, por parte de las fuentes de dentro de Gales, el orgullo de un pasado glorioso legendario que disculpe la situación actual —la cual se caracteriza por la debilidad política de Gales frente a su opositor— que según las fuentes solamente era un estado en transición, en preparación para dominar otra vez toda la isla, todo el "reino" del que habla Giraldus Cambrensis.

27. K. R. Potter, R. H. C. Davis (eds.), *Gesta Stephani*, Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 14-15.

28. William of Newburgh, *Historia Rerum Anglicarum*, 1196-98, 'Book II, Chapter 5: "Of the war with the Welsh: [1] Not long afterwards a contention arose between the king and the Welsh - a restless and barbarous people... [2] These Welsh are the remnant of the Britons, the first inhabitants of this island, now called England, but originally Britain; and it is notorious that they are of the same race and language as are the Britons on the continent; but when the Britons were being exterminated by the invading nations of the Angles, such as were able to escape fled into Wales, where, through the bounty of nature, they were secure against hostile attacks; and there this nation continues to the present day. [They are] men of savage manners, bold and faithless, greedy of the blood of others, and prodigal of their own; ever on the watch for rapine, and hostile to the English, as if by a natural instinct."

3. Siglo XIII

En el siguiente siglo la situación política se alternó en el sentido de que el conflicto entre los príncipes de Gales y la corona inglesa se convirtió en guerra armada durante parte del siglo, y sobre todo durante su segunda mitad, después de la muerte de Llywelyn ab Iorwerth (llamado Llywelyn Fawr, el Grande) y el consecuente fin de una temporada de relativa estabilidad en Gales, en 1240. Al mismo tiempo, en común con el resto de Europa, el aumento de la documentación formal significa que en este sentido esta época está mejor comentada que las anteriores. La documentación textual del siglo XIII, que incluye cartas reales y entradas en los registros episcopales, refleja las actividades políticas en el país, y sobre todo el conflicto entre los príncipes galeses y la corona inglesa, y a través de esta documentación podemos extraer algunos comentarios que nos permiten interpretar las elaboraciones sobre temas como la lealtad política y hasta unos sentimientos de identidad. Es en este contexto que entran en el debate las comunidades monásticas. Aquí los monjes y canónicos del Gales medieval tienen un papel central por dos razones principales. Primero, eran ellos los responsables de apuntar y recordar la historia de su país, que fue escrita en los monasterios, y sobre todo en los monasterios cistercienses de sus pequeños reinos. La segunda razón es que entre ellos, los monjes y canónicos, se ve muy fuertemente el conflicto causado por una "múltiple identidad" de pertenecer, por un lado, a una orden religiosa internacional, alejada del mundo, y por otro, tener sus orígenes en las mismas comunidades rurales, comunidades unidas donde todavía vivían sus familias —sus padres, sus hermanos, sus primos— ahora involucrados en el conflicto político actual. Una consecuencia de esta doble pertenencia era un evidente conflicto de consciencia entre monjes y canónicos individuales tanto como entre comunidades religiosas enteras.

Durante la segunda mitad del siglo XIII los documentos oficiales demuestran la implicación de comunidades monásticas en los conflictos armados entre los príncipes galeses y los reyes de Inglaterra (primero Enrique III, y después su hijo, Eduardo I); por un lado recuerdan el sufrimiento de los monasterios como consecuencia de la tensión política entre Inglaterra y Gales, y por otro lado recuerdan también los indultos por la corona inglesa, perdonando las multas o pagando cantidades de dinero como reparación o compensación "por el daño sufrido durante la guerra".[29] Estos aspectos serán elaborados en más detalle a continuación.

El texto quizás más importante en este contexto, producido en este siglo, es la crónica principal de Gales, conocido como *Brut y Tywysogyon*, la Crónica de los Príncipes. El *Brut*, compilado posiblemente en la abadía cisterciense de Strata Florida, cubre casi seis siglos de historia, desde la muerte de Cadwaladr Fendigaid en 682 hasta la muerte de Llywelyn ap Gruffudd, príncipe de Gales, en 1282, y la última pérdida de autonomía.

29. Numerosos ejemplos de este tipo se pueden encontrar en: William REES (ed.), *Ancient Petitions Relating to Wales*, Wales University Press, Cardiff, 1967; William H. STEVENSON (ed.), *Calendar of Various Chancery Rolls, Supplementary Close Rolls, Welsh Rolls, Scutage Rolls Preserved in the Public Record Office A.D. 1277-1326*, H.M.S.O., London, 1912.

Debido a su asociación con los cistercienses en Gales, el *Brut* contiene varias referencias a distintos tipos de contacto que había entre los monjes y la comunidad laica. Entre ellos, predominan las referencias a entierros en abadías cistercienses galesas. Así, por ejemplo, la crónica da fe de más de veinte entierros de personas de la nobleza del sur de Gales en la abadía cisterciense de Strata Florida, el foco piadoso de los príncipes de Deheubarth y su mausoleo,[30] entre el fin del siglo XII y el siglo XIII, o del de Cadell ap Gruffudd, que murió en 1175 "por consecuencia de una herida, y fue enterrado en Strata Florida, después de ponerse el hábito de la religión".[31] Pero no era solamente en la muerte que las abadías cistercienses tenían un papel importante —y en última instancia politizado— para la nobleza nativa de Gales. Los monasterios también solían servir para reuniones, incluso políticas, como pasó en el año 1238, cuando, según el *Brut y Tywysogion*, "todos los príncipes de Gales juraron lealtad a Dafydd ap Llywelyn ab Iorwerth en la abadía de Strata Florida".[32]

¿Pero qué dicen estas actividades —realizadas por las comunidades religiosas— de sus actitudes, y de su conciencia o sus sentimientos de "identidad"?

4. Siglo XIV

En el siglo XIV se notaban aún más las repercusiones del conflicto armado entre Llywelyn ap Gruffudd y Eduardo I del fin del siglo anterior. A pesar de eso, se puede hablar de una temporada de intento de coexistencia entre galeses e ingleses (y otros, como las comunidades de flamencos establecidos en el siglo XII al sur del país) en Gales, aunque había inevitables dificultades de asimilación, que son reflejadas en las numerosas quejas de la población indígena contra los oficiales de la corona, y también de la población colonizadora contra la población indígena.

En cuestión de 'identidad', esas preocupaciones se ven reflejadas también por ejemplo en las *vitae* de los santos en lenguaje vernáculo, como la *Hystoria o Uuched Beuno Sant* (la *vita* de Santo Beuno), escritas, otra vez, en los *scriptoria* de las abadías (sobre todo, cistercienses) galesas, normalmente durante las temporadas de alta tensión política. En estas *vitae* el énfasis suele recaer en los aspectos distintos entre los galeses y los ingleses, sobre todo el idioma (*iaith*): "§8 Fue una tarde cuando Beuno estaba caminando por la ribera del río Severn, y escuchó un inglés (*Seis*) al otro lado del río, llamando a sus perros en su idioma (*yn y ieith ef*). [...] Y Beuno volvió a donde le esperaban sus compañeros y les dijo: 'Nos vamos de este sitio — va a venir a vivir aquí el pueblo del hombre extranjero' (lo que dice realmente es: 'del idioma distinto' [*angkyuyeith*])."[33] Otra labor incluída en la *vita* de Beuno, en común con otras parecidas, es la creación de su genealogía, que en

30. La sepultura dinástica de los príncipes de Gwynedd era la abadía de Aberconwy al norte de Gales, la cual, en 1284, después de la conquista de Gales, Eduardo I desmontó y trasladó a otro lugar para construir su propio castillo en el sitio, en lo que constituyó un acto altamente simbólico.

31. Thomas JONES (ed.), *Brut y Tywysogyon*, Wales University Press, Cardiff, 1955, p. 166: "*Ac yna y bu uarw Cadell ap Gruffud drwy wrthrwm gleuyt, ac y cladwyt yn Ystrat Flur wedy kymryt abit y creuyd ymdanaw*".

32. Thomas JONES (ed.), *Brut y...*, p. 235: "*Y ulwydyn racwyneb, trannoeth wedy Gwyl Luc Evegylwr, y tygawd holl tywyssogyon Kymry ffydlonder y Dauid ap Llywelin ap Iorwerth yn Ystrat Flur*".

33. Arthur W. WADE-EVANS (ed.), "Hystoria o Uuched Beuno", *Vitae Sanctorum Britanniae et Genealogiae*, Wales University Press, Cardiff, 1944.

este caso se remonta hasta la Virgen María.[34] Es otro ejemplo de creación de una dinastía, parecido al uso de la leyenda de Brutus y Camber para explicar el origen de Gales. Y finalmente, las *vitae* usan anécdotas folclóricas como instrumentos retóricos, en los cuales introducen elementos de la propaganda "nacionalista", como por ejemplo en la *vita* de San Beuno, que incluye la siguiente leyenda popular: "[En un lugar en Gales] crece un árbol con una rama que va hacia el suelo; cuando un inglés pasa entre el tronco del árbol y la rama, muere inmediatamente. Pero cuando pasa un galés, no le sucede nada".[35]

Hacia mediados del siglo, reaparece otra tradición que jugaba con la retórica "nacionalista", la del *mab darogan* ("hijo de la profecía"), es decir el héroe que, según las leyendas antiguas, vencerá a los "invasores sajones", significando entonces "ingleses". Esta tradición tiene sus orígenes en el corpus de literatura profética del país de la cual *Armes Prydain* del Libro de Taliesin del siglo X (?) es quizás el ejemplo más conocido. En la poesía vernácula galesa de los siglos XIV y XV el *mab darogan* aparece con fuerza renovada, siempre intentando identificar este héroe tan extrañado e impacientemente esperado con algún líder militar actual. En las últimas décadas del siglo, el foco de los poetas se concentró en el personaje de Owain Lawgoch (Owain ap Thomas ap Rhodri, m. 1378), descendiente en exilio de los príncipes de Gwynedd, que inspiró todo un corpus de poesía llena de expresiones de esperanza, hasta su asesinado por un espía inglés en 1378. Es una tradición que se extiende hasta el siguiente siglo, y que precisamente fue adoptada cuando la tensión política subió otra vez con la revuelta de Owain Glyn Dŵr.

5. Siglo XV

En el siglo siguiente el conflicto entre la corona inglesa y los príncipes galeses fue otra vez armado, y esta vez el uso de símbolos para expresar una identidad distinta de la de los colonizadores fue mucho más extenso que antes, en particular durante la lucha de Owain Glyn Dŵr durante su revuelta al principio del siglo XV. Glyn Dŵr solía usar un "simbolismo galés" (tanto tradicional como inventado) para enfatizar la identidad distinta de "su pueblo", y el deseo de establecer un país separado, independiente de su vecino. Este simbolismo, que incluía el uso de la bandera del dragón, procedente de la mitología galesa,[36] presuponía una identidad galesa común entre los varios reinos

34. Arthur W. WADE-EVANS (ed.), "Historia...", §23: "*Llyma ach Beuno. Beuno vab Bugi, vab Gwynlliw, vab Tegit, vab Kadell Drynlluc, vab Categyrnn, vab Gortheyrnn, vab Gorthegyrnn, vab Rittegyrn, vab Deheuwynt, vab Eudegan, vab Eudegern, vab Elud, vab Eudos, vab Eudoleu, vab Auallach, vab Amalech, vab Belim, vab Anna. Mam yr Anna honno oed gefnitherw y Veir Wyry, Mam Grist*".

35. Arthur W. WADE-EVANS (ed.), "Historia...", §6: "*...Ac od a Seis yrwng yr elin honno a bon y prenn, yn diannot y byd marw. Ac os Kymro a a yno, ny henuyd gwaeth*".

36. Según Nennius, *Historia Brittonum* (siglos VIII / IX), en una visión contada por un niño, un dragón rojo simbolizando Britania se enfrenta y vence a un dragón blanco que simboliza los sajones en la isla británica: "Then the boy, asking the wise men what was signified by this wonderful omen, and they expressing their ignorance, he said to the king, «I will now unfold to you the meaning of this mystery. The pool is the emblem of this world, and the tent that of your kingdom: the two serpents are two dragons; the red serpent is your [British] dragon, but the white serpent is the dragon of the people who occupy several provinces and districts of Britain, even almost from sea to sea: at length, however, our people shall rise and drive away the Saxon race from beyond the sea, whence they originally came; but do you depart from this place, where you are not permitted to erect a citadel; I, to whom fate has allotted this mansion, shall remain here»...

galeses. Las ideas de Glyn Dŵr tenían su realización en estrategias políticas, diplomáticas y militares desarrolladas, mostrando que tenía grandes ilusiones puestas en un País de Gales unido bajo su control. A partir de 1400 Glyn Dŵr se tituló Príncipe de Gales entero y convocó un parlamento en Machynlleth con invitados internacionales para enfatizar su legitimación; además, mostró su poder militar cuando capturó varios castillos de la corona inglesa en Gales (incluso los de Harlech y Aberystwyth).

Glyn Dŵr tenía sus ideas de un país legítimo bastante claras y desarrolladas. Desde su famoso corte en Sycharth, y apoyado por su poeta Iolo Goch, previó la independencia de la educación —pensaba en fundar dos universidades, una al norte de Gales, la otra al sur (en realidad no hubo universidad en Gales hasta el siglo XIX)—, de la Iglesia —quería un arzobispado en Gales, incorporando hasta parte de Inglaterra— y del ejército y la economía (especulando con las tierras fértiles de Ynys Môn —Anglesey— y el sur de Gales).[37]

También en este mismo siglo se expresaron con fuerza sobre temas políticos los poetas de Gales, testigos íntimos de la nobleza galesa, entre ellos Guto'r Glyn, poeta político magistral y residente en las abadías cistercienses de Strata Florida y Valle Crucis, quien por sus relaciones con los dos mundos, representa un puente entre los monasterios y la nobleza en la discusión de identidad en el Gales bajomedieval. En sus obras, los poetas del siglo XV se refieren frecuentemente a la poesía más antigua de Gales y sus héroes, tanto como lo hicieron sus antecesores en los siglos anteriores.

Durante este periodo el conflicto, y sobre todo el debate sobre las naciones de las islas británicas llegó hasta el Consejo de Constanza en 1417, donde Thomas Polton, obispo de Hereford, se quejó de que "gente educada alegase que Gales, Irlanda e incluso Escocia no formaban parte de la nación inglesa simplemente porque no hacen lo que el rey de Inglaterra les pide".[38] Es evidente, entonces, mirando las fuentes que tratan —de alguna manera— de temas relacionados con el debate sobre la identidad en el Gales medieval, que tienen alguna conexión inmediata con la Iglesia, incluso donde quizás no lo esperamos (como en la obra de los poetas).

Consideramos finalmente el papel de la Iglesia en Gales —y sobre todo el papel de las comunidades religiosas de monjes y canónicos.

6. El papel de la Iglesia

Como miembros de órdenes religiosas internacionales (cistercienses, benedictinos, agustinianos, premonstratenses), las comunidades de monjes y canónicos en Gales durante la edad media estaban sujetas a unas identidades institucionales específicas, las cuales evidentemente afectaban a la manera en que se consideraban ellos mismos, y en que eran considerados por la comunidad laica vecina fuera de los muros del convento.

37. En 1405, junto con Edmund Mortimer y Henry Percy, Earl of Northumberland, Glyn Dŵr firmaba el documento conocido como *Tripartite Indenture*, cuya idea era dividir las tierras de Inglaterra y Gales entre los tres individuos.

38. Ver: Glanmor WILLIAMS, *The Welsh Church from Conquest to Reformation*, Wales University Press, Cardiff, 1976.

Esta "identidad institucional" fue expresada por sus propios símbolos: el hábito, los colores, la tonsura, etc. Al mismo tiempo, esas comunidades estaban también marcadas por sus identidades nacionales o regionales como galesas, inglesas, irlandesas y francesas, y sus identidades locales y, además, por sus experiencias personales individuales, sus posiciones dentro de sus familias, dentro de la comunidad laica y la monástica, y la sociedad más amplia. En parte producto de una conquista extranjera a los ojos de la comunidad nativa [benedictinos], en parte manifestaciones de una expresión religiosa reformada [cistercienses] y en parte símbolos de una tradición continuada que sobrepasó la religión, esas comunidades eran también objeto de varias percepciones e imágenes —poco consistentes— que acerca de ellas tenía el mundo fuera del claustro, incluso se las veía como instituciones nacionalistas a favor de los rebeldes galeses, los enemigos del gobierno inglés.

En esta última parte se intenta analizar las maneras en que esas múltiples identidades fueron negociadas por los religiosos, y como su imagen se vio afectada por factores externos, por ejemplo por las guerras entre Inglaterra y Gales, y por el papel único que jugaban en la sociedad del Gales medieval. Las diferentes órdenes religiosas en Gales tienen orígenes distintos. Con los normandos, que fundaron monasterios pequeños en sus tierras nuevas galesas, intentando reemplazar las comunidades existentes de monjes siguiendo una vida monástica "nativa" frecuentemente llamada "celta", llegó a Gales el monacato benedictino y cluniacense, órdenes que siempre fueron consideradas extranjeras por la comunidad nativa y que han sido definidas como "el elemento religioso de la conquista" por R. R. Davies.[39] La recepción de las "nuevas" órdenes religiosas, en contraste, fue distinta, y los cistercienses se transformaron rápidamente en la orden religiosa más numerosa y, podría decirse, más importante de Gales.[40] Los cistercienses representaron la religiosidad internacional, pero también local, manteniendo al mismo tiempo unas relaciones cercanas con la comunidad laica, lo que les arrastró dentro de los conflictos laicos: los monjes y canónicos tenían sus raíces en la comunidad laica alrededor de las comunidades monásticas y en tiempos de conflicto político esta conexión podría ser un aspecto poderoso para determinar las acciones de un monje o canónico. Recordemos que Gales fue un país en conflicto político casi constante durante la edad media: primero, el conflicto interno (es decir, las facciones y dinastías luchando por el control sobre las regiones del país) y segundo, el conflicto externo (la conquista normanda e inglesa) que afectó directamente a la Iglesia, incluso a la estructura de la misma, por ejemplo a través del nuevo personal, sobre todo en los altos cargos. Por ejemplo, en 1092 un cierto Hervé fue ordenado obispo de Bangor, por lo que fue el primer obispo anglonormando de Gales y el primer obispo de Gales en ser consagrado en Inglaterra.

La contribución de las comunidades religiosas a los conflictos políticos se realizaba por su asociación con la nobleza nativa, y a veces hasta la participación activa

39. Robert Rees Davies, *The Age of Conquest*...

40. Aunque menos numerosos y menos documentados, a partir del siglo XII los canónicos regulares también representaban una presencia religiosa particularmente activa en Gales.

en la lucha armada. Sin embargo, la asociación con la nobleza solía ser pacífica más que armada, caracterizada por entierros de las dinastías nativas galesas y, de tanto en cuando, asambleas políticas como la de 1238 en Strata Florida,[41] así como por sus contribuciones culturales realizadas para crear y diseminar la cultura vernácula escrita como el *Brut y Tywysogyon* y la obra de los poetas de los siglos XIV-XVI. No obstante, las multas impuestas a los monasterios galeses por la corona de Inglaterra, como castigo por 'apoyar los enemigos de la corona' indican otro tipo de participación política, prueba de que estas comunidades religiosas de monjes y canónicos supuestamente pacíficos no se abstuvieron de intervenir activamente, incluso armados.[42]

A veces los ejércitos de la corona también daban pasos más prácticos: en el año 1212 el rey Juan publicó una orden, ordenando la destrucción de los edificios de la abadía de Strata Florida puesto que los monjes del dicho monasterio apoyaron a los enemigos de la corona inglesa.[43] Durante las campañas de Eduardo I (s. XIII) y Owain Glyn Dŵr (s. XV), varios monasterios sufrieron problemas parecidos por las mismas razones.

Pero también es obvio que los monasterios no fueron siempre considerados culpables de estos conflictos: tenemos numerosos indultos por parte de la corona inglesa de los últimos años del siglo XIII, perdonando las multas o pagando cantidades de dinero a las comunidades religiosas galesas, como reparación o compensación 'por el daño sufrido durante la guerra': varios ejemplos existen en la colección titulada *Littere Walliae* (cartas que se encuentran actualmente en los Archivos Nacionales en Londres),[44] por ejemplo, una carta de confirmación del rey Eduardo I de Inglaterra, datada el 2 de noviembre de 1284, "por el abad y convento de [la abadía cisterciense de] Valle Crucis, del recibo de compensación —por el Rey Eduardo I *ex sua elemosina*— por el daño eclesiástico sufrido durante la guerra galesa".[45]

Las comunidades religiosas del Gales medieval representan un ejemplo fascinante para considerar los conflictivos sentimientos de "identidad" durante la época. Es difícil saber si se veían en primer lugar como miembros de una orden religiosa internacional con el intento de no solo rechazar la guerra y la violencia, sino también verse fuera del mundo secular con sus conflictos armados, o si se consideran parte de una comunidad (una comunidad cercana) donde tenían sus orígenes y donde vivían todavía sus familias, sus padres, hermanos, primos, que estaban luchando en una guerra mundana. Se trata de un conflicto entre los sentimientos de responsabilidad, de ser parte, en algún nivel, de este mundo, por un lado, y, por otro lado, de haber dejado para siempre, en teoría, este mundo y sus preocupaciones. Un conflicto de conciencia que, evidentemente, afectaba gravemente a algunos clérigos de la época.

41. Thomas JONES (ed.), *Brut y...*, p. 235.

42. Eso es lo que pasó por ejemplo a los monjes de Strata Florida, quienes tuvieron que pagar una multa de £800 al rey Joan en el año 1212.

43. Ver: William REES (ed.), *Ancient Petitions Relating to Wales*, Wales University Press, Cardiff, 1967.

44. John Goronwy EDWARDS (ed.), *Littere Wallie*, University of Wales Press, Cardiff, 1935.

45. John Goronwy EDWARDS (ed.), *Littere Wallie*...

Conclusión

Así pues, analizando las fuentes, la impresión que nos dan los documentos es que es problemático generalizar, o entender una idea fija de la identidad, en este contexto, tanto como en otros; que ser miembro de una organización internacional no negaba necesariamente a una identidad más regional, local, personal, y que ser miembro de una orden religiosa no negaba necesariamente una identidad secular, política, basada en la localidad, la familia; y que la definición de "identidad" de las comunidades monásticas de Gales solía variar, y que había, encima de unos sentimientos de identidad institucional internacional, también sentimientos más personales, dependientes del contexto individual, y parece que, por lo menos en algunos casos, los monjes y canónicos se sentían parte de su comunidad inmediata e incluso de su "país"; este país que sí tenía nombre, pero no tenía ni unidad ni cohesión.[46] Es decir que en las comunidades religiosas de Gales durante la edad media existieron sentimientos de una identidad doble o múltiple, una identidad no fija, afectada por factores externos como los cambios en el clima político. Y en todo esto podemos observar el idioma como "vehículo de identidad", tanto como lo explicó en su ponencia el profesor Dick de Boer. "Las naciones no nacen; están creadas. Las naciones no crecen como un árbol, están manufacturadas", concluye G. A. Williams,[47] y en el caso de Gales la "nación" está creada hasta en su historia, en sus etimologías y en sus tradiciones inventadas.

46. Gwyn A. Williams, *The Welsh...*, p. 189-190: "The Welsh are difficult to identify. The frontiers of a Welsh nation have rarely coincided with the frontiers of a Welsh people. A Welsh nation has frequently been a fraction of a Welsh people, often a small one though never of course a vulgar one."

47. Gwyn A. Williams, *The Welsh...*, p. 189: "Nations are not born; they are made. Nations do not grow like a tree, they are manufactured".

Le città italiane del Centro e del Nord: un' identità territoriale e 'statale' (secoli XV-XVI)

GIORGIO CHITTOLINI[1]

Carlo Cattaneo, il grande storico, economista e intellettuale lombardo, a metà Ottocento scriveva che, quando si fosse domandato all'abitante di un qualsiasi villaggio, posto a poche miglia da Parigi quale fosse la sua patria, questi avrebbe risposto dicendo il nome del suo proprio villaggio. Quando si fosse posta la stessa domanda — egli aggiungeva — a un contadino o a un pastore di una vallata bergamasca, situata magari a decine e decine di chilometri dalla città, questi avrebbe risposto: "sono di Bergamo".[2]

Questo senso di appartenenza alla città, anche da parte degli abitanti delle campagne, trova riscontro, come si cercherà di vedere, nell'idea che il 'contado' è parte integrante dell'identità urbana, nell'Italia centrosettentrionale, fra il Medioevo e l'età moderna, e riflette una caratteristica che la connota fortemente: l'idea cioè che le città, in cui hanno preso corpo fra XII e XIII secolo i grandi comuni cittadini, non diversamente dalle antiche *civitates* romane — secondo la definizione che del termine dà il *Digestum* —, sono costituite così dal territorio urbano, circoscritto dalle mura, come dal vasto territorio — il contado appunto — che alla città appartiene, e che tendenzialmente si identifica con l'estensione della diocesi di cui essa è a capo.

1. Giorgio Chittolini (1941) és catedràtic a la Facultat de Lletres i Filosofia de la Università di Milano i president de la Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo di San Miniato. Entre la seva extensa publicació científica, que abasteix més de cent cinquanta produccions entre llibres, capítols de llibres i articles, destaquen: *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado*, Unicopli, Milano, 2005; "Models of Government «from Below» in Fifteenth-Century Lombardy. The «Capitoli di dedizione» to Francesco Sforza, 1447-1450", Wim Blockmans, André Holenstein, Jon Mathieu (eds.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300-1900*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009, p. 51-63; "Ascesa e declino di piccoli stati signorili (Italia centro-settentrionale, metà Trecento)", *Societa e Storia*, 121 (Milà, 2008), p. 455-480.

2. Carlo Cattaneo, *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, Giulio A. Belloni (ed.), Vallecchi Editore, Firenze, 1858, ora in: Gaetano Salvemini, Ernesto Sestan, *Scritti storici e geografici*, Le Monnier, Firenze, 1957, vol. II, p. 383-437, p. 386: "Il pastore di Val Camonica, aggregato ora ad uno ora ad altro compartimento, rimase sempre Bresciano. Il pastore di Valsassina si dà sempre il nome di una lontana che non ha mai veduta, e chiama bergamasco il pastore dell'alpe attigua; mentre nessun agricoltore si chiama parigino, nemmeno quasi in vista di Parigi".

Non è il caso di ricordare qui le caratteristiche del processo che, sull'onda del grande sviluppo urbano dei secoli X-XI, comune a tutta l'Europa, condusse, nell'Italia centro-settentrionale, alla formazione di veri e propri stati cittadini; e ciò in conseguenza dell'antica tradizione di centralità della *civitates* romane, rafforzata dall'istituzione in esse delle sedi episcopali, fra II e III secolo, dai legami che si crearono e si mantennero fra il vescovo e i ceti eminenti delle diocesi. La grande crescita urbana dei secoli X-XI si innestò appunto su questi antichi centri, e allo sviluppo del centro urbano, e al costituirsi di istituzioni comunali (di cui furono gran parte, nel loro avvio, ceti 'feudali' e vescovili) si aggiunse una espansione territoriale che investì il territorio della diocesi, e produsse, pur con sconnessioni e smagliature, una geografia di 'stati cittadini', in cui i territori urbani si succedevano a territori urbani, poco spazio lasciando a signorie rurali o a forme di organizzazione politica non incentrate sulle città comunali.[3]

Ciò non significava che l'idea di città, di centro propriamente urbano, non si connotasse anche in Italia, di caratteri propri, di valori specifici, che la distinguevano dal mondo delle campagne e la contrapponevano ad essa (per quanto riguardava le forme della vita economica, dell'organizzazione politica, della 'cultura), come avveniva in altri paesi europei'.[4] E tuttavia, soprattutto a partire dalla matura e tarda età comunale, in concomitanza con l'estendersi e il consolidarsi del dominio cittadino sulle campagne (attraverso il processo detto di *comitatinanza,* la conquista del 'contado'), la forte immigrazione in città, l'intensificarsi dei legami economici, le relazioni ecclesiastiche, il territorio fu inteso come parte integrante ed elemento costitutivo del mondo urbano. Il nome e il concetto di *civitas*, o, in volgare 'città' — designazioni che erano riservati

3. Qualche cenno in: Georgio CHITTOLINI, "Urban population, urban territories, small towns: some problems of the history of urbanisation in northern and central Italy", Peter HOPPENBROUWERS, Antheum JANSE, Robert STEIN (eds.), *Power and persuasion. Essays in the art o State Building in honour of W. P. Blockmans*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 287-241; Georgio CHITTOLINI, "Le città e i loro territori: alcune note comparative in relazione all'Italia centrosettentrionale tra medioevo ed età moderna", Corinne LEVELEUX, Anne ROUSSELET-PIMONT, Pierre BONIN, Florent GARNIER (eds.), *Le gouvernement des communautées politiques à la in du moyen Âge*, Editions Panthéon Assas, Paris, 2011, pp. 65-78; Ma si veda: Philip JONES, *The italian City-State. From Commune to Signoria*, Oxford University Press, Oxford, 1997, in particolare p. 116-120, 161-63; Giovanni TABACCO, "La sintesi istituzionale di vescovo e cittàin Italia, e il suo superamento nella 'res publica' comunale", *Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo italiano*, Einaudi, Torino, 1974, p. 397-427, insiste sul concetto di Res publica comunale fin dall'inizio come nucleo di organizzazione territoriale in supplenza del regno. Anche il Papato , XIV-XV secolo riconobbe in certo modo il principio della comitatinanza a favore delle civitates dello stato della Chiesa, come una sorta di diritto naturale, anche se poi a lui compete di riconoscerlo (si vedano, citati alle vednote seguenti, i saggi di G. De Vergottini) .

4. Martha C. HOWELL, "The space of late medieval Urbanity", Marc BOONE, Peter STABEL (eds.), *Shaping urban identity in late medieval Europe*, Garant, Leuven, 2000, p. 6-7. Gli autori ricordano opportunamente che l' identità della città si definisce in contrapposizione alla campagna: in quanto contrapposizione fra la *Genossenschaft* e la *Lordship*, secondo Gierke; in quanto contrapposizione fra lavoro agricolo e lavoro manifatturiero finanziario, secondo A. Smith e poi secondo Marx; come centro o enclave commerciale (*markt, market*) all'interno di un territorio; e sottolineano come i cittadini abbiano interessi, valori, attese fondamentalmente differenti da quelli degli abitanti della campagna. Per alcune ricognizioni recenti dei caratteri dell'identità urbana ver: Giorgio CHITTOLINI, Peter JOHANECK (eds.), *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secc. XIV-XVI)*, Il Mulino, Bologna, 2003; Elisabeth CROUZET-PAVAN, Élodie LECUPPRE-DESJARDIN (dirs.), *Villes de Flandre et d'Italie (XIIIe-XVIe siècle). Les enseignements d'une comparaison*, Brepols, Turnhout, 2008.

esclusivamente a questi centri — restavano a indicare queste caratteristiche di fondo.[5] Per contro il 'territorio', secondo l'antico concetto espresso nel *Digestum*, trovava una sua definizione per rapporto a una città[6] in relazione alla città da cui dipendeva. E le 'rappresentazioni' della città medievale — così nelle fonti cancelleresche, come nelle descrizioni letterarie delle città, e nelle figurazioni dipinte — nella piena e tarda età medievale riflettono spesso e intendono trasmettono questa immagine.

1. L'età comunale

L'ideologia della comitatinanza: città e contado costituiscono un unico corpo

Già nei decenni della prima espansione territoriale si elaborò nel mondo comunale la dottrina della necessaria dipendenza dalla città del territorio circostante: una dipendenza che derivava da un obbligo 'naturale', che prescindeva da eventuali privilegi che signori, principi, imperatori o papi avessero concesso. Le città italiane non si sentivano tali per concessione di una autorità superiore (anche se l'imperatore, e il papa, potevano confermarne o ampliarne i diritti), ma in forza di una condizione antichissima e quasi immemorabile, intesa come il più saldo fondamento della 'libertà' urbana (una antichità di origini che anche per questo motivo era illustrata e celebrata):[7] una libertà intesa anche come legittimità del controllo del suo territorio. E appunto come una somma di città libere non soggette ad altri che all'impero, tutore e garante, era concepito il sistema politico italiano fra XII e XV secolo.[8]

5. Giorgio CHITTOLINI, "Il nome di "città". Le denominazioni dei centri urbani d'oltralpe in alcune scritture italiane del primo Cinquecento", Arnold ESCH, Hagen KELLER, Werne PARAVICINI, Wolfgang SCHIEDER (eds.), *Italia et Germania. Liber amicorum* Tübingen, 2001, p. 489-501; Marco FOLIN, "Sui criteri di classificazione degli insediamenti urbani nell'Italia centrosettentrionale (secoli XIV-XVIII)", *Storia urbana*, 92 (Milà, 2000), p. 5-23.

6. *"Territorium est universitas agrorum intra fines cuiuscumque civitatis"* (Digestum, 16, 31): una definizione che trova molti riscontri nei documenti statutari e cancellereschi del tardo medioevo.

7. Massimo DONATTINI, "Confini contesi: Pellegrino Prisciani a Venezia (marzo 1845-gennaio 1486)", *L'Italia dell'inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella Descriptio di Leonardo Alberti*, Bononia University Press, Bologna, 2007, pp. 187-217, especialmente p. 211: "alla dimostrazioni della dignità e antichità delle *origines* cittadine si annette valore fondante, di convalida per i diritti (principeschi e propri) offesi dalla guerra e dai giochi di potere, e rivendicati nel presente" (a proposito della antichità di Ferrara, rivendicata contro Venezia).

8. Si veda: Philip JONES, *The italian City-State...*, p. 335, p. 360-70, p. 383-400; Francesca BOCCHI, "La città e l'organizzazione del territorio in età medievale", Reinhard ELZE, Gina FASOLI (eds.), *La città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa*, Il Mulino, Bologna, 1981, p. 51-80. Per il Quattrocento, quando, soprattutto in ambiente fiorentino, dove l'idea di civitas è ben viva, vedere: Riccardo FUBINI, "La rivendicazione di Firenze della sovranità statale e il contributo delle «Historiae» di Leonardo Bruni", Passio VITI (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze*, Olschki, Florencia, 1990, pp. 29-62, p. 51-53, p. 57: il Bruni, sulla scorta di Bartolo, ripropone appunto della città l'immagine di una comunità politica autonoma e autosufficiente, che governa sé stessa e il suo territorio. Vari spunti in: Lauro MARTINES, *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1968, in particolare p. 412-415. Una densa sintesi dello sviluppo storico e dei valori politici e giuridici proposti dal comune cittadino italiano in: M. Ascheri, Le città — Stato. Le radici del municipalismo e del repubblicanesimo, Bologna 2006. Per una considerazione comparativa vedere: Mogens Herman HANSEN (ed.), *A comparative study of thirty city-states cultures,* The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen, 2000, in particolare p. 277-293; Anne Katherine ISAACS, "Italie. Les Etats de Toscane et de Vénétie du XIVe au XVIe siècle", Peter BLICKLE (ed.), *Résistence, répresentation et communauté*, PUF, Paris, 1998, p. 383-400; Tom BRADY jr., "Conclusion", Peter BLICKLE, (ed), *Résistence...*, p. 419-423.

I documenti prodotti dai comuni cittadini, già a partire dalla prima espansione urbana, rappresentavano il rapporto fra le comunità rurali del comitato territorio e il centro urbano come un rapporto di filiazione, o come un rapporto organico, simile a quelli fra il capo e le altre membra del corpo umano. Erano frequenti, nelle scritture cancelleresche, le espressioni in cui i termini *mater*, o *pater*, si riferivano alla città, in corrispettivo al termine *filii* per indicare gli abitanti della campagna, o i comuni rurali; e le espressioni in cui la città è indicata come *caput*, correlativamente al termine *membra*, che indica le comunità della campagna. Ciò comportava il fatto che i *comitatini* fossero tenuti verso il Comune cittadino "da obblighi *naturali* dettati da una vera legge morale, sicché ogni disobbedienza dei *comitatini* alla *civitas,* loro *mater*, era una vera *'rebellio'*, che ledeva non solo i diritti del comune, ma la stessa legge naturale".[9]

Le immagini di un organismo comunale come di un corpo che aveva il suo capo nella città e le cui membra erano costituite dalle comunità del territorio, o una famiglia in cui un genitore cui era dovuta l'obbedienza dei figli, rimasero *topoi* fissi e duraturi nelle scritture cittadine. Così come del resto, a dare concretezza e consistenza a questi rapporti di dipendenza giurisdizionale e fiscale delle campagne, si erigevano fortificazioni — possenti e nello stesso tempo, fortemente simboliche — nel contado, e sui suoi confini, si redigevano nelle cancellerie cittadine elenchi di comuni del contado, di possessori; o ricognizioni dei confini ; o di diritti (o, viceversa, delle 'offese ricevute'). In ogni caso "codici comunali solenni e solennizzati e al tempo stesso usati ed aggiornati, letti ed esposti, comunque presenti alla coscienza dei ceti dirigenti cittadini".[10] Su un altro piano, in un misto di rivendicazione della preminenza ecclesiastica e civile del centro urbano, si registravano le chiese, gli altari e i culti dei santi nell'ambito della diocesi.[11]

Per parte loro anche i dottori di diritto riconoscevano che l'aggettivo derivato dal nome della città poteva estendersi legittimamente a comprendere gli abitanti del territorio. Fondandosi ancora una volta sulla tradizione romanistica (e in particolare la legge "*Qui ex vico ortus est, eam patriam intelligitur habere, cui rei publiae vicus ille respondit*" — essi convenivano che — come Virgilio poteva essere definito 'mantovano' (pur essendo nato

9. Restano fondamentali gli studi di: Giovanni De Vergottini, "Origini e sviluppo storico della comitatinanza", *Studi Senesi,* 43 (Siena, 1929), p. 347-481; Giovanni De Vergottini, "Il papato e la comitatinanza nello stato della chiesa (S. xiii-xv)", *Atti e memorie. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, (Bolònia, 1953) p. 73-162; Giovanni De Vergottini, "Concezione papale e concezione comunale nel rapporto di comitatinanza in conflitto in Romagna al principio del S. xiv", *Atti e memorie. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, V (1953-1954), p. 105-114; Giovanni De Vergottini, "Contributo alla storia della comitatinanza nello Stato della Chiesa", *Rivista di storia del diritto italiano*, XXVI-XXVII (1953-1954), p. 117-126: studi ora tutti raccolti in: Guido Rossi, *Scritti di storia del diritto italiano*, Università de Bologna, Milano, 1977, 3 vol., p. 1-262 (le citazioni alle p. 64-71).

10. Paolo Cammarosano, "Siena dalla solidarietà imperiale al guelfismo: celebrazione e propaganda", Paolo Cammarosano (ed.), *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Ecole francaise de Rome, Roma, 1994, p. 455-467, p. 458. Sono del resto diffuse nei maggiori comuni cittadini redazioni di *libri finium, libri communium, libri possesso rum* o *possessionum*, intesi a dar conto dei diritti del comune sul territorio, della organizzazione che ad esso si viene dando, dei diritti fondiari degli abitanti dlla città nelle campagna (anche per motivi fiscali).

11. Sul cosiddetto 'Libre r Sanctorum Mediolani' e sul suo significato vedere in particolare: Jörg W. Busch, "Oberitalienischen Diözesan und contado Verzeichnisse. Beobachtungenzur schriftlichen Erfassung von Verwaltungsstrukturen in 13. Jahrhundert", *Frühmittelalterliche Studien*, 26 (Münster, 1992), p. 368-388

nel villaggio di Pietole) — così il termine 'perugino' poteva riferirsi tanto a un cittadino di Perugia come a un abitante del suo territorio (Bartolo), o il termine 'padovano' a un cittadino come un comitatino.[12]

Le "laudationes urbium": *i* "Mirabilia Mediolani"

Molte sono le scritture medievali che possono offrirci il senso dello stretto rapporto che univa, nell'esistenza e nella sensibilità dei contemporanei, il centro urbano con le campagne circostanti, e con il suo 'contado'. Ricchissimi spunti offrirebbe, ad esempio, la cronachistica cittadina — che mostra spesso atteggiamenti ben dissimili, ad esempio, da quella testimoniata da analoghe fonti redatte in area francese, o in area imperiale. Qui ci limiteremo tuttavia alle *laudes civitatum,* che costituiscono un 'genere' ben noto nelle letterature di vari paesi europei, un genere di scrittura che risponde a determinate regole, ma che si può articolare in forme e in 'discorsi' diversi, nell'intento di esaltare le qualità di una città, di sottolinearne l'eccellenza.[13] Normalmente esse insistono sulle caratteristiche specificamente urbane (il numero degli abitanti, la ricchezza dell'economia, le casate illustri, le splendide chiese, le alte torri e i palazzi e le strade). Capita tuttavia di ritrovare in queste celebrazioni aperture significative di attenzione alle campagne: non solo come 'sfondo' dell'immagine urbana, o come paesaggio alternativo (o contrapposto) a quello cittadino, ma come 'territorio della città', come elemento costitutivo della sua immagine..

Una delle più famose fra le *Laudes civitatum* dell'età comunale, i *Mirabilia Mediolani* ['Le cose mirabili di Milano'], redatto nel 1288, da Bonvesino delle Riva, un maestro di grammatica, ascritto al terzo ordine degli umiliati, elencando "le meraviglie di Milano" parla della città e del suo contado come di un'unica realtà. Agli edifici mirabili del centro urbano fanno da contrappunto i tanti borghi popolosi ed illustri, le centinaia e centinaia di villaggi e castelli, i tanti ceppi nobiliari (che non sono visti più come nemici e ostili al comune, al modo in cui Ottone di Frisinga li aveva rappresentati, intorno alla metà del secolo XII, ma come parte integrante della società cittadina), le terre ben coltivate, i fiumi che portano acqua ai campi e che muovono le ruote dei mulini, i laghi pescosi. Delle chiese

12. Giovanni Chiodi, "Tra la civitas e il comitatus: i suburbi nella dottrina di diritto comune", Maria Vittoria Antico Gallina (ed.), *Dal suburbium al faubourg: evoluzione di una realtà urbana*, Edizioni Et, Milano, 2000, p. 225-320, in particolare alle p. 270, p. 279 e passim (i giuristi sono comunque bene attenti a sottolineare il fatto che la comune qualifica non significa l'equiparazione dei diritti di cittadini e comitatini); Diego Quaglioni, "Civitas: appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali", Vittorio Conti (ed.), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, L. S. Olschki, Firenze, 1993, p. 59-76.

13. Sulle 'regole' del genere delle 'laudes cvitatum', e sul loro articolarsi fra la tarda antichità e il Medioevo, vedere: Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1953, p. 157 e segue. Una ricognizione e un confronto delle *laudes* di diverse città europee in: John Kenneth Hyde, "Medieval descriptions of cities", *Bulletin, John Rylands Library*, 48 (Manchester, 1965-1966), p. 309-341. In particolare sulle *laudes* itliane: Gina Fasoli, "La coscienza civica nelle "laudes civitatum"", *Scritti di storia medievale*, La Fotocromo Emiliana, Bologna, 1974; Giuseppe Martini, "Lo spirito cittadino e le origini della storiografia comunale lombarda", *Nuova rivista storica*, LIV (Roma, 1970), Daniel Waley, *La città-repubblica nell'italia medievale*, Il Saggiatore, Milano, 1969, p. 142 e segue; Isabelle Heullant-Donat, Gian Mario Anselmi (dirs.), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siecle)*, Ed. du Cerf, Paris, 2000.

si indica il numero per la città, e così per il territorio; ugualmente avviene per i "corpora sanctorum", le reliquie conservate nelle basiliche periurbane, per i monasteri: e, su un altro piano, per il numero degli uomini e dei cavalieri che il comune può mettere in armi...[14]

Il territorio che circonda la città non è visto — pirennianamente — come 'altro', contrapposizione al centro urbano, luogo di forze politiche avverse. E' visto come la fonte di rifornimento e di ricchezze per la città e per la sua stessa esistenza. Ma non soltanto come spazio inerte di dominio e di approvvigionamento: bensì anche come uno spazio in cui si sviluppano borghi illustri, ceppi nobili, coltivazioni di tovaglie: tutto a celebrazione di quella simbiosi, pur asimmetrica, fra il centro urbano e il suo territorio, che è a fondamento della prosperità comune.

L'assimilazione alla nobiltà cittadina dei ceti signorili del territorio è consueta dalla metà del Duecento anche in altre *laudes* e cronache (semmai equiparati i più potenti sotto il termine, negativo, di *magnati*); ed è fortissima l'idea del territorio come naturale proiezione della città. I manuali di agricoltura che si compilarono ra Tre e Quattrocento — unici nel loro genere in Europa — erano prodotti di quella stessa cultura 'borghese' urbana che produceva, per altro verso, le "pratiche" di mercatura. E a un certo punto anzi "in tutte le maggiori città, con l'eccezione di Venezia — a Milano, a Firenze, a Genova — la ricchezza agricola e gli splendori del contado e del suburbio rivaleggiavano o eclissavano le glorie del commercio nei panegirici nelle laudes urbium e nei resoconti dei viaggiatori" .[15]

Le immagini dipinte: il "Buon governo" di Siena

Qualche esempio della sottolineatura dei rapporti fra città e contado troviamo anche nelle arti figurative. Assai spesso le rappresentazioni della città, negli affreschi e nei quadri, esaltano i tratti specifici e caratteristici dell'ambiente urbano, su cui l'occhio del pittore si focalizza: l'addensarsi degli edifici, l'intreccio di strade e di piazze, il cerchio delle mura, che circoscrivono uno spazio limitato: uno spazio che può talora rsolversi simbolicamente in un'immagine sintetica e contratta che la Vergine, o un Santo, proteggono con i loro mantelli.[16] Ma un significativo spazio è assegnato alle campagne in quella che è forse la rappresentazione più celebre della città medievale italiana, il famoso ciclo di affreschi di Ambrogio Lorenzetti noto come "Il buon governo", nel pa-

14. Bonvesin Da la Riva, *Le meraviglie di Milano (De magnalibus Mediolani)*, Paolo Chiesa (ed.), Scheiwiller, Milano, 2009; Barbara Sasse Tateo, *Tradition und pragmatik in Bonvesins "De Magnalibus mediolani"*, P. Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris, 1991.

15. Sulla forte sensibilità della cultura urbana ai valori della campagna, nella piena e tarda età comunale e nel Rinascimento — una vera e propria forma di 'nostalgia', in contrappunto alla crescente 'urbanizzazione' e alla gravitazione del mondo rurale intorno alla città, vedere: Philip Jones, *The italian City-State...*, p. 285; Joseph R. Berrigan, "Benzo d' Alessandria and the cities of northern Italy", *Studies in Medieval and renaissance History*, 4 (Nova York, 1967), p. 151-152. Vari spunti anche in: Antonio I. Pini, *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Clueb, Bolgna, 1986; Antonio Ivan Pini, *La coscienza cittadina nel comune italiano del Duecento*, Accademia Tudertina, Todi, 1972, p. 157-158; Enrico Castelnuovo, *Arte, industria y revolución: Temas de historia social del arte*, Edicions 62, Barcelona, 1988, p. 213.

16. Vedere in generale: Wolfgang Braunfels, *Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toscana*, Berlin 1959, 1979, p. 77-79; Chiara Frugoni, *Una lontana città*, Torino 1983; Hanno Wijsman, "Images de la ville et urbanité des images. Quelque réflexions sur la représentation de l'espace urbain et la fonction des œuvres d'art aux Pays Bas Bourguignons", Elisabeth Crouzet-Pavan, Élodie Lecuppre-Desjardin (dirs.), *Villes de Flandre...*, p. 247-258.

lazzo pubblico di Siena (1338 circa). Il contado senese sono parte integrante del quadro. Nella parte dell'affresco denominata "Allegoria del buon governo", ai piedi della figura che rappresenta il "buon governo" stesso (o, secondo altri, il comune di Siena), sono rappresentati due signori che fanno offerta dei loro castelli, in segno di sottomissione, e, accanto, alcuni uomini legati come prigionieri, probabilmente contadini ribelli, secondo l'interpretazione più accreditata. Nel riquadro che si suol denominare "Gli effetti del Buon governo" la città e la campagna sono intercomunicanti: le porte spalancate delle mura connettono, anziché dividere, le scene urbane e il paesaggio rurale, in un flusso vivace e reciproco di mercanti, cavalieri, contadini, pastori, animali: strade buone e sicure (grazie alla *scuritas* che il comune poteva assicurare al suo territorio) attraversano un paesaggio di campi coltivati, di viti e orti, di luoghi di caccia. Il riferimento a un ambito specificamente senese — e non, genericamente, a una 'campagna' — è ricavabile da alcuni elementi precisi (ad esempio la rappresentazione del porto di Talamone, sul mar Tirreno, che Siena stava allora costruendo. Per converso, nella parte denominata 'Gli effetti del cattivo governo' la tirannide che domina sul comune si riflette specularmene in immagini di violenze e distruzioni: nella città, come nelle campagne, un desolato e brullo paesaggio devastato da crolli e incendi, messo a sacco da uomini armati.[17]

A Perugia un riferimento ai territori dominati si può trovare invece in una sede tutta diversa: in quella sorta di enciclopedia in pietra costituita dalle figurazioni che compongono la 'Fontana maggiore', posta nel luogo più eminente della città.[18]

Riti e processioni dei cittadini (e dei contadini)

La stretta simbiosi fra città e contado, l'organicità dei legami che fanno del contado una componente della città stessa, trova espressione anche nei rituali della 'religione civica'. La festa del santo patrono (o di quello, fra i patroni, che appariva più ricco di connotazioni civili), le ricorrenze della Madonna (in particolare quella di mezzo Agosto), o qualche altra festa religiosa, come la festività del *Corpus Domini,* erano occasione di solenni celebrazioni, di chiaro carattere pubblico e civile, come avveniva del resto in molti altri centri urbani d'Europa: celebrazioni che trovavano il loro momento culminante in una processione: una processione di tutti i componenti la comunità, dell'intero corpo sociale, in onore del protettore celeste, con l'accompagnamento di un'offerta di ceri, pallii e altri doni. Partecipanti e protagonisti non erano i fedeli e il popolo, ma i cittadini, nella loro veste pubblica di membri dei diversi corpi sociali e dell'organismo comunale, nella celebrazione dei comuni valori municipali: le magistrature del comune, le *societates* dei

17. Enrico Castelnuovo (ed.), *Ambrogio Lorenzetti. Il buon Governo*, Electa, Milano, 1984; Chiara Frugoni, *Pietro Lorenzetti e Ambrogio Lorenzetti*, Le Lettere, Firenze, 1988; Chiara Frugoni, "Il governo dei Nove a Siena e il loro credo politico nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti", *Quaderni medievali*, VII (Bari, 1979); Chiara Frugoni, *Una lontana città...* Rappresentazioni figurate e simboliche del dominio che i Senesi esercitano su alcuni minori centri vicini si trovano anche in alcuni codici conservati presso l'archivio del Comune: Cammarosano, Siena dalla solidarietà imperiale al guelfismo; Odile Redon, *L'espace d'une cité* : *Sienne et le pays siennois* (xiiie-xive siècles), École française de Rome, Roma, 1994.

18. Attilio Bartoli Langeli, *L'iscrizione in versi della Fontana Maggiore di Perugia*, Herder, Barcelona, 1996. Le immagini sottolineano il dominio della città ad esempio, sull'area pertinente a Chiusi, e sul lago Trasimeno.

diversi corpi territoriali, delle corporazioni, dei mestieri, dei collegi, insieme agli esponenti del clero. Lo splendore della celebrazione voleva essere testimonianza della grandezza e della forza del comune, e della interna coesione delle sue diverse componenti.[19]

Caratteristica di moltissime città italiane è la partecipazione a queste cerimonie delle comunità del contado, e talora, dei signori rurali del territorio.[20] Sin dall'inizio dell'espansione cittadina nel contado, del resto, la figura del santo patrono si era proposta — nel complesso panorama dei simboli e dei rituali della religiosità civile urbana — come segno e garante del'unità fra centro urbano e territorio. Talvolta era avvenuto, ad esempio, che l'atto di sottomissione di un villaggio al comune urbano fosse simbolicamente compiuto nelle mani del santo: forse a temperare il significato di assoggettamento politico, e anche a sacralizzare il nuovo rapporto che si stabiliva, e a sottolineare la comune subordinazione di città e territorio a un celeste signore e protettore. E non di rado era previsto, magari negli stessi capitoli di dedizione, che l'atto di omaggio venisse rinnovato anno dopo anno, in occasione appunto della festa del patrono, o di altra solennità che presentasse gli stessi significati, e che celebrasse gli stessi valori.

Le forme di partecipazione, i modi e i contenuti dell'offerta potevano variavano nelle diverse città, e nelle diverse occasioni festive, e si modificarono probabilmente col passare del tempo. E' possibile tuttavia riconoscere alcune caratteristiche che sembrano comuni alle varie feste patronali: la preoccupazione, da parte della città, che i contadini partecipassero alla festa, e il carattere coercitivo che la partecipazione alla festa e l'oblazione finivano per assumere; il significato di riaffermazione della sovranità della città sul contado e, correlativamente, della soggezione al centro urbano delle comunità rurali.

Questi aspetti della cerimonia, e lo stesso moltiplicarsi delle norme intese a regolarli — in forme talora rigide, e coercitive — lasciano intendere che le comunità rurali stentavano a riconoscersi nei valori che il rituale intendeva solennizzare. Il santo, il patrono, erano della città, non riuscivano a porsi come oggetto della devozione dei rurali , a sollecitare sensi di 'religiosità civile', a farsi accettare come simboli di unità

19. Dopo H. Peyer, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien*, Zürich, 1955, si vedano le ricerche di: Richard Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, Academic Press, New York, 1980; André Vauchez, "Patronage des saints et religion civique ans l'Italie communale à la fin du Moyen Age", Vicent Moleta (ed), *Patronage and public in the Trecento*, L.S. Olschki, Florence, 1986, pp. 59-90; Paola Ventrone, "Le forme dello spettacolo toscano nel Trecento: tra rituale civico e cerimoniale festivo", Sergio Gensini (coord.), *La Toscana nel secolo xiv. Caratteri di una civiltà regionale*, Pacini, Pisa, 1988, p. 497-517. La composizione e la disposizione del corteo, secondo l'ordine di precedenza stabilito nelle diverse città per le varie arti, è esaminato dettagliatamente da: Antonio Ivan Pini, "Le arti in processione. Professioni, prestigio e potere nelle città-stato dell'Italia padana medievale", *Città, comunni e corporazioni nel Medioevo italiano*, Clueb, Bologna, 1986, p. 259-291; e per uno sguardo comparativo: Edward Muir, *Civic ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, New York, 1997; Marc Boone, Peter Stabel (eds.), *Shaping urban identity in late medieval Europe*, Garant Uitgevers N V, Leuwen, 2000, in particolare pp. 237-253. Ancora ricca di spunti e di osservazioni, di: Ludivico Antonio Muratori, "De christianorum veneratione erga Sanctos post declinationem Romani imperii", *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, Mediolani, 1738-1742, t. V, coll. 1-60.

20. Giorgio Chittolini, "Civic Religion and the Countryside in Late Medieval Italy", Trevor Dean, Chris Wickham (eds.), *City and Countryside in Late Medieval and Renaissance Italy. Essays presented to Philip Jones*, Hambledon Continuum, Ronceverte-London, 1996, p. 69-80; Giorgio Chittolini, "Religione cittadina" e "chiese di comune" alla fine del Medioevo", Bruno Adorni (ed.), *La chiesa a pianta centrale tempio civico del Rinascimento*, Electa, Milano, 2002, p. 15-26.

e di concordia. L'atto di omaggio era inteso come prestato al santo o al patrono di altri, risultava in sostanza un ulteriore atto di soggezione e di omaggio, come un nuovo tributo al centro urbano: una imposizione analoga a tante altre — fiscali, giurisdizionali, amministrative — che il contado quotidianamente subiva.

Il significato che la cerimonia finiva per assumere, quindi, era spesso di riaffermazione della supremazia urbana sul territorio che politicamente ne dipendeva, e, correlativamente, delle condizioni di dipendenza e di soggezione delle comunità del contado. A Bologna, la vigilia della festa di S. Petronio, i vicari del contado e del distretto di Bologna, accompagnati da un uomo per ogni comunità, cum tubis vel aliis instrumentis ante eos pulsantibus", dovevano presentarsi davanti a un palco su cui stavano il Gonfaloniere, almeno tre Anziani, quattro Gonfalonieri del Popolo e quattro Massari delle Arti. Ognuno dei vicari, offrendo il cero, doveva rivolgersi agli Anziani con queste precise parole: "Isti sunt servitores vestri, homines talis vicariatus, qui se recomendant beato Petronio et vestre dominazioni". "Hic modus — precisa la norma — habebit significare circha ditrictuales fidelitatem et obedienciam quam gerere et habere tenentur et debent Communitati vestre".[21] Come ha notato Trexler, ne derivava anche una desacralizzazione delle campagne, a favore della 'religione cittadina'.[22]

2. Fra Medioevo e Rinascimento

Fra XIV e XV secolo si costituirono, intorno ai maggiori signori e alle città più potenti, i nuovi stati regionali che caratterizzano l'Italia del Rinascimento: principi come i Visconti (o, in misura minore, gli Scaligeri, gli Estensi) e 'città dominanti' (come Firenze, o Venezia) estesero il loro dominio alle città meno forti, e ai territori che ad esse facevano capo. Questo processo, di formazione di stati a dimensione regionale,[23] non scardinò tuttavia l'immagine di un'Italia costituita primariamente da un sistema di 'territori cittadini', e non la trasformò in una somma di 'territori statali', principeschi o repubblicani. Le città dominanti , come Venezia, Firenze, mantennero una loro identità ben distinta da quella degli stati di cui si trovarono a capo. Ugualmente le città 'capitali', residenze di principi e signori, difesero, o cercarono di difendere, la loro specifica

21. Mario Fanti, *La Fabbrica di San Petronio in Bologna dal 14. al 20. secolo: storia di una istituzione,* Herder, Roma, 1980, p. 52-55.

22. La campagna, privata di importanza rispetto alla città anche come luogo di culto religioso (Richard C. Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, Academic Press, Nueva York, 1980, p. 3-4), non sa esprimere, a maggior ragione, forme significative di celebrazioni religioso-civili che trascendano ambiti limitati, di borgo o di villaggio. Vedere anche, sulla scarso rilievo del culto dei santi eletti specificamente come patroni delle diocesi vedere: Anna Imelde Galletti, "Sant'Ercolano, il grifo e le lasche: note sull'immaginario collettivo nella città comunale", *Forme e tecniche del potere nella città. Secoli XIV-XVII,* Università di Perugia, Perugia, 1979-1980, p. 213. E per un confronto fra devozioni cittadine e devozioni rurali: Adriano Prosperi, "Premessa a I vivi ei morti", Quaderni storici, 17 (Roma, 1982).

23. Isabela Lazzarini, *L'Italia degli Stati territoriali, secoli XIII-XV*, Laterza, Roma-Bari, 2003; Gian Maria Varanini, "Aristocrazie e poteri nell'Italia centro-settentrionale dalla crisi comunale alle guerre d'Italia", Renato Bordone, Guido Castelnuovo, Gian Maria Varanini (eds.), *Le aristocrazie, dai signori rurali al patriziato*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 121-193; Lorenzo Tanzini, *Dai comuni agli stati territoriali. L'Italia delle città fra XIII e XV secolo*, Monduzzi, Milano, 2011.

identità urbana nei confronti del *dominus.*[24] Le città soggette, forti delle autonomie loro riconosciute, e delle ampie prerogative che conservarono su gran parte dei loro contadi, stabilizzate anzi nel loro ruolo di capitali provinciali, poterono continuare a tener viva l'immagine di un organismo unitario, comprendeva di città e territorio.

L'organizzazione del territorio nel linguaggio dei documenti diplomatici e amministrativi

I documenti cancellereschi e diplomatici — i numerosi trattati di pace, di alleanza, di 'lega' che registrano le continue trasformazioni della geografia politica italiana, fra la metà del XIV e la età del XV secolo: i processi di composizione, scomposizione e ricomposizione degli stati, di delimitazioni di aree di influenza territoriale — presupponessero una geografia politico-amminstrativa della penisola costituita *in primis*, nel suo ordito di fondo, da territori cittadini: *civitates cum comitatibus eorum,* o, semplicemente, *civitates,* o, termine equivalente, *episcopatus,* cioè i territori diocesani. Il calco di fondo era di territori stati cittadini, che le tessere dei mosaici da ricomporre erano territori cittadini.

Essi usavano, in senso lato, i termini di provincia, 'marchia' talora ('provincia Lombardiae', ad esempio, 'provincia Tusciae', 'Romandiolae; 'Marchia trivisana', veronensis', 'anconetana'; o 'ducato di Spoleto') a indicare le aree maggiori, che in qualche modo si erano definite nei secoli precedenti, e rispondevano, in questi decenni, a spazi di dominio, o a suddivisioni politico amministrative dei potentati maggiori. Ad esempio nella pace di Sarzana (un importante trattato che nel 1353 poneva termine alla prima grande fase di guerra fra i Visconti da un lato, Firenze, Perugia e altre città toscane, dall'altro), a definire l'area di influenza viscontea, si usava il nome di "provincia Lombardiae", intendendo il territorio sino al fiume Panaro e al crinale dell'Appennino, mentre per l'area di influenza fiorentina ricorrevano al nome di Tuscia. All'interno delle terre pontificie si distinguevano aree come la 'Marca' (anconetana), il 'ducato di Spoleto', secondo un'antica denominazione di derivazione longobarda.[25] Un documento amministrativo come la quasi contemporanea *Descriptio Romadiolae* — una puntuale ricognizione dei territori della romagna pontiicia promossa nel 1371 dal cardinale legato Anglic Grimoard de Grisac — ugualmente delineava i confini della regione di cui tratta — la Romagna — rispetto alla Lombardia, alla Tuscia, alla Marca Anconetana (e alla piccola Massa Tra baria — un nome anch'esso di antiche reminiscenze).[26]

24. Su questa distinzione vedere: Marino BERENGO, "La città di antico regime", Alberto CARACCIOLO (ed.), *Dalla città preindustriale alla città del capitalismo*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 34. Sul diverso carattere delle capitali principesche italiano rispetto, ad es., alle *Residenzstädte.*

25. Il testo dell'accordo si può leggere in una corretta edizione in appendice alla: Ser Bartolomeo DI SER GORELLO, "Cronica dei fatti d'Arezzo", Arturo BINI, Giovanni GRAZZINI (eds.), *Pax cum archiepiscopo Mediolani (1353),* N. Zanichelli in Bologna, 1917, tomo XV, pt. 1, I, alle pp. 212-294. Si vedano anche gli ampi regesti pubblicati in: Alessandro GHERARDI (ed.), *I Capitoli del comune di Firenze. Inventario e regesto*, Cellini, Firenze 1893, t. II, libro XIII, nr. 44, p. 305-327, la *civitas Perusii* appare elencata insieme alle città toscane. Su questo trattato vedere da ultimo: Giorgio CHITTOLINI, "Note sul comune di Firenze e i 'piccoli signori' dell'Appennino secondo lapae di Sarzana", Diogo RAMADA CURTO, Eric R. DURSTELER, Julius KIRSHNER, Francesca TRIVELLATO (eds.), *From Florence to the Mediterranean World and beyond. Essays in honour of Anthony Molho*, Olschki, Florence, 2009, vol. I, p. 193-210.

26. Leardo MASCANZONI, *La "Descriptio Romandiolae" del card. Anglic. Introduzione e testo*, Bologna, s.d., pp. 133, 244. con un'accurata carta geografica di tutta la regione,

Ma all'interno di queste più ampie regioni, le circoscrizioni territoriali di riferimento erano i territori cittadini, anche se politicamente non autonomi: denominati appunto *comitatus et districtus*, o, più semplicemente, *civitates* . Il testo della pace di Sarzana precisava, ad esempio- "*ad omnem dubitationem tollendam*" sui confini fra dominio fiorentino e dominio visconteo — che "*in Tuscia intelligantur esse et sint totus comitatus et districtus Florentiae, et totus comitatus et destrictus Pistoriensis, totus comitatus et destrictus civitatis Perusij, ac etiam Civitatis Castellj cum toto eius comitatu et destrictu, civitas Pisarum, et Luce, cum omnibus earum et cuiuscumque earum comitatibus, fortilitiis et destrictibus, et terra Sarzane*".[27] In altri capitoli erano nominate — come "*aliae terrae quae vere sunt in Tuscia*", ed erano comprese nella pace — le *civitates* di Siena e Arezzo, che allora costituivano comuni autonomi.[28] Si dà per sottinteso che le *civitates* contraenti comprendevano i luoghi dipendenti dai loro distretti (a nome dei quali esse stipulano le condizioni di pace): mentre sono singolarmente nominate alcune terre e villaggi solo quando erano poste al di fuori del loro contado e distretto originario, e possedute in quel frangente da signori diversi.[29] Analogamente la cosiddetta *Descriptio Romandiolae* — nella sua precisa descrizione — già nel proemio dichiara di voler elencare "*per ordinem et distincte... omnes civitates provincie Romadiole... designatas et confinatas... cum eorum territoriis comitatibus et districtibus et confinibus ipsorum territoriorum et comitatorum , usque ad terminos et confines provincie Tusciae, marchie Anconetane, masse Trabarie, Lombardie et maris Ariani* [il mare Adriatico] "; e di fatto la *Descriptio* elencherà i territori delle diverse *civitates* , all'interno dei quali territori sono in effetti elencate le terre dipendenti; segnalando nel contempo quelle tenute, per concessione pontificia, da ecclesiastici e signori.[30] Regole analoghe sono seguite nelle cancellerie ancora per tutto il Quattrocento.[31]

27. Arturo Bini, Giovanni Grazzini (eds.), *Pax cum archiepiscopo...*, p. 237, rr. 98-108

28. Arturo Bini, Giovanni Grazzini (eds.), *Pax cum archiepiscopo...*, p. 239, rr. 8-9, 43-44, 48-49. Gli stessi criteri per l'indicazione della appartenenza di luoghi e territori si seguono anche nella redazione di altri trattati. Si veda ad esempio la cosiddetta 'lega di Pisa' del 1389 (Sarah Favale, "Siena nel quadro della politica viscontea nell'Italia centrale", *Bullettino senese di storia patria*, XLIII (Siena, 1936), (n.s, VII), 1939, doc. 2, p. 351-370); o la lega del 10 ottobre 1389 fra Firenze, Bologna, Perugia e altre città (Alessandro Gherardi (ed.), *I Capitoli del comune...*, II, n. 47, p. 241), che intende riferirsi ai territori "in Provinciis Tusciae, Romandiolae, Marchiae anconianae, Ducatus Spoletani e Patrimonium Beati Petri".

29. Come avviene per vari *castra* appartenenti teoricamente ad altri contadi e distretti, soprattutto nel territorio di Arezzo, e in Umbria: Arturo Bini, Giovanni Grazzini (eds.), *Pax cum archiepiscopo...*, p. 213, rr. 14-22 (terre rivendicate da Firenze), rr. 24-53 (terre rivendicate da Perugia).

30. Arturo Bini, Giovanni Grazzini (eds.), *Pax cum archiepiscopo...*, p. 133-136. Le clausole speciali si riferiscono più precisamente rocche e fortilizi situati entro le città, "castra et fortilicia nec non villas" situati nei distretti e territori urbani et supra stratas maistras et passus",et omnia alia castra, rochas fortilitias et villas sita in dicta provincia extra comitatum et districrum civitatum, et omnia alia castra, rochas fortilitias et villas prelatorum et omnium nobilium ipsius provincie (poi castellani, focolari, officiali etc.). *Territorium* è inteso nel senso di "un ambito territoriale su cui si estendeva, a guisa del vecchio 'municipium' latino, la competenza giuridico amministrativa della città"; *comitatus* come "l'insieme ei territori governati da una città" con riferimento in particolare agli studi citati di Giuseppe De Vergottini. Mentre il termine *districtus* significa "quel territorio sul quale [una città] esercitava i propri ordinamenti statutari", è riservato all'imolese: "da ascrivere a fatto che Imola era la sola fra le città romagnole a dispiegare la sua 'districtio' soltanto su una ristretta fascia territoriale, e non, come le altre, anche sull'intero comitato": vedere, p. 94, anche per la discrepanza fra diocesi e *comitatus* nel caso appunto imolese. Viceversa si presuppone una coincidenza fra comitato e diocesi, dando questa coincidenza come implicita.

31. Un'ampia rassegna dei trattati di pace e di lega nel corso del secolo, e delle regole che presiedevano alla loro redazione, si può trovare in Francesco Somaini e, in Marco Folin.

La nuova concezione territoriale delle 'città 'dominanti' ('civitates potentes')

Le città — dette 'dominanti' — che si trovarono a capo di costellazioni costituite da più città, incontrano difficoltà a trovare un adeguato 'modello di dominio', diverso da quello che si era costruito con la città stato, un diverso e adeguato fondamento di legittimità. Il concetto di *civitas,* di 'stato territoriale cittadino', se era funzionale, come si è detto, ad esprimere la 'libertà' dei comuni, il loro dominio sul contado, e la loro paritaria dipendenza dalla sovranità dell'Impero, ma risultava ora mal dilatabile a fondare, da parte di una città, la rivendicazione del dominio su territori che non facevano parte del suo antico *comitatus* — e a maggior ragione non valeva a fondare diritti di signoria di una città su altre *civitates.* Opportunamente si è sottolineata la natura 'anelastica' del sistema cittadino. La città, configurandosi come una *universitas civium*, era per sua natura un *corpo chiuso,* e risultava quindi strutturalmente inidonea ad inglobare nel suo ordinamento le collettività esterne cui estendesse il suo dominio; il territorio fuori dai suoi confini, e da essa acquisito, restava irriducibilmente 'altro' rispetto alla città, ed era anche altrimenti denominato anche nei documenti amministrativi, quasi ad evocarne la diversa originaria appartenenza.[32] Il concetto di *civitas*, che pure restava a fondamento del modello politico-territoriale dell'Italia centrosettentrionale, si trovava sottoposto a forte tensione nei rivolgimenti provocati dalla formazione di domini regionali..

E' stato bene studiato il laborioso sforzo che la cancelleria fiorentina compì, fra i decenni centrali del Trecento e i primi del Quattrocento, per adattare i modelli costituzionali e territoriali elaborati nel corso dell'età comunale alla situazione che la politica di espansione di Firenze determinava, con l'acquisizione di terre e castelli posti al di fuori dei limiti antichi del suo contado, e situati invece entro i contadi di altre città toscane, romagnole, emiliane.[33] Questi acquisti territoriali vennero dapprima compresi entro un concetto dilatato di contado, o di distretto (con una caratteristica oscillazione fra i due termini, oscillazione che si prolungò per vari decenni, fra la seconda metà del Trecento e i primi decenni del Quattrocento; oppure ci si riferì ad essi come territori 'tenuti e posseduti' di fatto dal comune di Firenze. Ma si volle poi sanare una situazione che appariva chiaramente anomala sul piano del diritto. Si ricercarono — con una iniziativa che sconcertò molti fiorentini, fedeli a una antica tradizione guelfa e anti-'teutonica' — privilegi imperiali di legittimazione, ottenuti nel 1355 e in forma ancora ampliata nel 1369.[34] Grazie ad essi, e al secondo in particolare, a Firenze venne riconosciuto il dominio su territori posseduti come suoi propri.

Negli anni successivi, pur contro quella che era considerata la logica del sistema cittadino italiano — costituito da libere *civitates* sotto la tutela dell'impero — e a giustificare l'anomalo dominio di una *civitas* su un'altra *civitas*, Firenze introdusse il

32. Luca Mannori, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici (Secc. XVI-XVIII)*, Giuffrè, Milano 1994, p. 54.

33. Riccardo Fubini, "Potenze grosse e piccolo stato nell'Italia del Rinascimento. Consapevolezza della distinzione e dinamica dei poteri", Laura Barletta, Franco Cardini, Giuseppe Galasso (eds.), *Il piccolo stato. Politica, storia, diplomazia*. Aiep Editore, San Marino, 2003, p. 91-126, in particolare p. 94 sgg.

34. Si vedano i documenti citati sopra alle note 24, 25. Riccardo Fubini, "Potenze grosse...", p. 103-105.

concetto di 'civitas potens': un concetto proclamato, illustrato e motivato nel famoso prologo "De origne iuris" posto in apertura alla redazione statutaria del 1406-1409,[35] che si accompagnava per altro a nuove prospettive nella storiografia fiorentina, e a a nuove elaborazioni dei rituali civici. Si distinsero da allora progressivamente, all'interno di un unico dominio fiorentino, una parte definita come 'contado' proprio e diretto della città di Firenze, e una parte definita come 'distretto', che comprendeva i territori in precedenza soggetti ad altre città.[36]

Il problema si era posto precocemente per Genova, vista la natura dello stato genovese (una corona di porti marittimi, che doveva abbracciare tutto il golfo ligure): e ne derivò ad esempio il termine di *respublica* a indicare il dominio, mentre il termine *commune* intendeva indicare la dominante.[37] Anche a Venzia, dagli inizi del sec. XV, al termine antico *commune Veneciarun* si sostituì quello di 'signoria'.[38]

Gli stati principeschi

I signori e i principi italiani, per parte loro, non incontrano queste difficoltà a far considerare legittimo il loro dominio non solo nella città in cui avevano acquistato la loro signoria, ma anche in altre città. Essi, semplicemente, si facevano riconoscere da queste ultimo il titolo di *domini*. Quando i Visconti, signori già di Milano, estendevano la loro autorità su altre *civitates* (e sui loro territori), ne ricevevano, una per una, il titolo di *domini* da parte di quei *cives* (conferma questa, ancora una volta, del 'modello di sovranità' dello stato cittadino

E in effetti stentò a prendere consistenza — nella realtà del dominio, nella percezione e rappresentazione di esso — di una entità più estesa, di carattere regionale e sovra cittadino. Un titolo unificatore del dominio visconteo si trovò nei titoli concessi dall'imperatore, prima

35. Vedere ora: Lorenzo TANZINI, "Tradizione e innovazione nella rubrica "De origine iuris" dello statuto fiorentino del 1409", *Achivio storico italiano*, CLIX (Florència, 2001), p. 765-796; e vedere: Jane BLACK, "Gli statuti comunali e lo stato territoriale fiorentino: il contributo dei giuristi", Andrea ZORZI, William J. CONNELL (eds.), *Lo Stato Territoriale Fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti,* Fondazione Centro Studi sulla Civiltà del Tardo Medioevo, San Miniato, 2002, p. 23-46.

36. Per l'area senese vedere: Mario ASCHERI, Donatella CIAMPOLI, "Il distretto e il contado nella Repubblica di Sie-na:l'esempio della Val d'Orcia nel Quattrocento", Alfio CORTONESI (ed.), *La Val d'Orcia nel medioevo e nei primi secoli dell'età moderna,* Fuori collana, Roma, 1990, p. 83-112; Odile REDON, *L'espace d'une cité. Sienne et le pays siennois (XIIIe-XIVe siècles)*, École française de Rome, Roma, 1994. La distinzione fra contado e distretto, soprattutto deal punto di vista fiscale, sopravvisse fino alle riforme settecentesche: Marcello VERGA, *Da "cittadini" a "nobili", lotta politica e riforma delle istituzioni nella Toscana di Francesco Stefano*. Giuffrè, Milano, 1990, p. 579-580. Man ps55/19.

37. Rodolfo SAVELLI, "Scrivere lo statuto. Amministrare la giustizia, organizzare il territorio", Rodolfo SAVELLI (ed.), *Repertorio degli statuti della liguria (secc. XII-XVIII),* Società Ligure di Storia Patria, Genova, 2003, p. 1-192, a p. 109, nota 275, e alle note 339, 387. Su questo tipo di problemi: Antonio Ivan PINI, "Dal comune città-stato al comune ente amministrativo", Ovidio CAPITANI, Raoul MANSELLI, Giovanni CHERUBINI, Antonio Ivan PINI, Giorgio CHITTOLINI (eds.), *Comuni e signorie. Istituzioni, società e lotte per l'egemonia*, UTET, Torino, 1981, p. 458.

38. Ma assai più lento, e limitato alle aree più prossime a Venezia fu il processo di costruzione di una 'identità' veneta vedere: Gaetano COZZI, "Ambiente veneziano, ambiente veneto. Governanti e governati nel Dominio di qua dal Mincio nei secoli XV-XVIII", Girolamo ARNALDI, Manlio PASTORE STOCCHI (eds.), *Storia della cultura veneta dalla controriforma alla fine della Repubblica*, *Il Seicento*, Vicenza, 1984, vol. 4/II, p. 495-539. Sui complessi rituali civici della Venezia rinascimentale vedere: Edward MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

di vicario, poi, soprattutto, di duca di Milano.[39] Ma anche quando il dominio si stabilizzò, non nacque una 'identità regionale'. Altrove in Europa la nascita di un sentimento di 'appartenenza regionale' (o di appartenenza 'nazionale'), quale si sviluppò in varie aree fra XIV e XV secolo, si compì spesso, più facilmente, intorno a una dinastia. "Sentimento nazionale/regionale e sentimento dinastico sono consustanzialmente legati".[40] La dinastia viscontea, e poi la dinastia sforzesca, cercarono di affermare una loro dignità e identità di dinasti e di principi territoriali, ma non si determinò una identificazione della loro immagine con quella del territorio e del ducato. Un titolo unificatore si trovò nei titoli concessi dall'imperatore, prima di vicario, poi, soprattutto, di duca di Milano (1395) , e di Lombardia (1396: ma di quella 'Lombardia si sentiva il bisogno di enumerare singolarmente le città e le terre che ne facevano parte[41] o un'immagine). Del resto alle crisi del dominio visconteo a Milano nel 1447 e di quello sforzesco nel 1499 fecero da contrappunto, nel corso del Quattrocento, i frazionamenti dello stato negli antichi nuclei cittadini, conb la effimera rinascita delle vecchie repubbliche e 'magnifiche comuntià. Assai significativo è l'episodio dell'anno 1447, quando la città di Milano, dopo la scomparsa dell'ultimo duca Visconti, si costituì in "Repubblica ambrosiana", e avviò trattative con l'inviato dell'imperatore — che era Enea Silvio Piccolomini — per essere riconosciuta come città imperiale. Essa tuttavia — rivendicando una sorta di *mos italicus* — pretendeva di mantenere sotto il suo diretto dominio tutto il territorio che aveva costituito in precedenza il "Ducato". Era una pretesa che non poteva conciliarsi in alcun modo con gli assetti 'costituzionali' dell'impero, dove ben diversa era

39. Con analoga, o maggiore lentezza procedeva la costruzione di un apparato amministrativo e fiscale su scala regionale, che prescindesse dai vecchi impianti di governo cittadino che avevano preso corpo fra XIII e XIV secolo: vedere per lo stato milanese: Francesco SOMAINI, "Processi costitutivi, dinamiche politiche e strutture istituzionali dello stato visconteo sforzesco", Giancarlo ANDENNA, Renato BORDONE, Francesco SOMAINI, Massimo VALLERANI (eds.), *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia,* Ristampa, Torino, 1998, p. 681-786; per la Repubblica di Firenze vari contributi in: Andrea ZORZI, William J. CONNELL, *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV). Ricerche, linguaggi, confronti*. Pacini, Pisa, 2001.

40. Jean-Marie MOEGLIN, "Introduction", Rainer BABEL, Jean-Marie MOEGLIN (eds.), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du moyen âge à l'époque moderne.* Thorbecke, Sigmaringen, 1997, p. 8 e *passim.*

41. M.-L. FAVREAU-LILIE, "Reichesherrschaft im Spätmittelalterlichen Italien. Zur Handhabung des Reichsvikariat im 14./15. Jahrhundert", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 80 (Roma, 2000), pp. 53-116. Il diploma del 1396 (relativo alla 'Lombardia) in: Johann Christian LÜNIG, *Codex Italiae diplomaticus,* Frankfurt und Leipzig, 1725–1935, vol. 1, coll. 425–1932. Giangaleazzo era riconosciuto duca di Brescia, Bergamo, Como, Novara, Vercelli, Alessandria, Tortona, Bobbio, Piacenza, Reggio, Parma, Cremona, Lodi, e di numerosi altri centri minori. Sul precoce tentativo di Azzone Visconti di presentare la sua autorità come sovraordinata rispetto a quella delle città (e dei borghi, dei castelli e delle 'terre nobili' del domino), tentativo culminato sul piano rituale nella grande processione del 1330, in cui 122 centri e castelli del dominio offrirono palii e vessilli alla Vergine, in un omaggio che voleva trascendere i culti dei santi patroni urbani, vedere: Federica CENGARLE, "La signoria di Azzone Visconti tre parassi, retorica e iconografia (1329-1339)", Massimo VALLERANI (ed.), *Tecniche di potere nel tardo Medioevo: regimi comunali e signorie in Italia*, Viella, Roma, 2010. Ma pochi anni dopo quando il successore di Azzone, l'arcivescovo Giovanni, dedicò al suo predecessore uno splendido sepoltura, l'iconografia ritornava a una simbologia di matrice urbana, rappresentando l'immagine delle 10 *civitates* soggette ai Visconti in Lombardia come altrettante *dominae* che prestavano omaggio a sant'Ambrogio e all'arcivescovo (Federica CENGARLE, "I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo): qualche osservazione", Laura GAFFURI, Paolo VENTRONE, (eds), *Immagini, culti, liturgie. Le connotazioni politiche del messaggio religioso*, Università Cattolica di Milano, Milano, 2011. Sulla sfuggente connotazione di una regione 'lombarda' vedere: Giancarlo ANDENNA, *Storia della Lombardia medievale*, UTET Universitá, Torino, p. 3-20.

la condizione delle *Reichsstädte e delle Freiestädte*, quanto ai loro — assai più limitati — domini territoriali. Le trattative si bloccano su quel punto preciso.[42]

Le città e contadi soggette (e i loro contadi)

Le città che, con i loro antichi contadi, si trovarono sottomesse ai maggiori signori e alle città più potenti, nei nuovi stati regionali, mantennero una forte autonomia, come si è detto, e in particolare ottennero di conservare ampie prerogative su gran parte dei loro contadi. Nei nuovi equilibri degli stati regionali trovarono spazio territoriale alcune 'quasi città', territori di valle, borghi alpini, cui i principi e le Dominanti concessero immunità ed esenzioni nei confronti delle città da cui avrebbero dovuto dipendere. Ma nella pianura esse continuano a 'principare', confermando anzi fra Quattro e Cinquecento le loro locali egemonie.

La geografia amministrativa dei nuovi stati regionali si compiva tendenzialmente sul calco della antica geografia degli stati cittadini, e ne rifletteva l'immagine: i vecchi liberi comuni diventarono province dei nuovi stati: e le città non neutri capoluoghi ma organismi capaci di esercitare una specifica influenza, delle città e dei *cives,* sul territorio circostante. E ciò per effetto non solo dell'antico *imprinting* comunale, ma anche del consolidamento che le città-province e le amministrazioni 'provinciali' (giurisdizionali, fiscali, amministrativi) avevano tratto dall'assestarsi degli stati regionali. Le città erano sedi di magistrature con competenze tendenzialmente provinciali-diocesane; l'assegnazione delle imposizioni era fatta per province, e su questa base provinciale venivano redatti documenti di contabilità. Naturalmente non ci sono nobili ne parlamenti.

—documenti amministrativi perfino stato della chiesa... Volpi Patrimonio

A questa riconfermata unione della città col territorio continuò a corrispondere una identità cittadina-provinciale di cui i cittadini si appropriarono e che gestirono: l'idea di *civitas* continuò ad essere usata, e anzi ribadita, per difendere le prerogative originarie, non cancellate dalla soggezione. Nelle trattative con i principi e le città dominanti le città soggette — rivendicando la difesa del loro territorio come uno dei punti principali, contrastando le aspirazioni che da varie comunità emergevano alla separazione, contrastando la costituzione di territori immuni, e di nuove province; il linguaggio antico del corpo e delle membra, che dovevano restare congiunte (a prezzo, altrimenti, della dissoluzione di tutto il corpo) si consolidò negli usi delle cancellerie cittadine; le rappresentazioni geografiche che si davano del sistema di territori che costituivano l'Italia centrosettentrionale ripeté gli schemi trecenteschi, sino alle guerre d'Italia. Non conobbero così modifiche o innovazioni di rileivo le 'forme' di rappresentazione della città, iconografiche o letterarie, o i rituali civici, le cerimonie urbane *Pavia*

I comitatini, per parte loro, non riuscirono a contrapporre a quella urbana identità proprie, o 'provinciali', alternative o esclusive rispetto alle città, salvo che nelle vallate alpine o prealpine. Si è notato ad esempio, da parte di uno studioso francese, che "nella

42. "Briefe als Priester und als Bischof von Triest: 1447-1450", Rudolf Wolkan (ed.), *Der Brief Wechsel des Eneas Silvius Piccolomini,* vol. II, Viena, 1912, p. 263-270, in particolare p. 268-270.

Francia settentrionale il contadino appartiene a un "*pays*". Il Beauce, il Gâtinais, il Bray, la Woëvre costituiscono delle piccole regioni, i "pays", fondati sull'unità del paesaggio rurale. In Italia il 'contadino' è l'uomo di un 'contado', definisce se stesso in relazione a una città. L'*Assisiano , il Perugino*, lo *Spoletano, il Fulginate, l'Eugubino* sono le vere e proprie regioni che la tradizione contadina riconosce. Le uità naturali più vaste come la Valtiberina o la Valle Spoletana sono in qualche misura delle espressioni colte. Se spesso si usano espressioni generiche, come pianura, collina, montagna, esse trovano una specificazione necessaria nel riferimento a una città: la piana di Foligno, l'alta collina di Gubbio, la montagna di Spoleto.[43] Anche l'identità di centri 'minori', seppur consistenti, di 'quasi-città' stentò ad affermarsi in 'rappresentazioni' particolari[44] salvo che per le vallate alpine e prealpine.

Né, per parte loro, gli stati regionali seppero costruire una 'identità' nuova, in cui le città e i territori si riconoscessero; e ugualmente non ebbero possibilità o agio di affermarsi quelle storie 'dinastiche' che in altri paesi europei — come si è accennato — finivano per assumere il significato della storia intera di una regione, di un ducato, di una contea.[45]

'Descrizioni' d'Italia e rappresentazioni cartografiche

Si può concludere con un rapido cenno ad altri due tipi di fonti, suscettibili di offrire un'idea di come la città veniva rappresentata, in rapporto al suo territorio: le *Descrizioni* geografiche dell'Italia, e la cartografia.

Il testo più noto, fra le descrizioni corografiche della penisola, é per il Quattrocento quello composto da Paolo Biondo. Nel nuovo clima culturale di forte attenzione ai classici, le grandi partizioni geografiche della penisola sono ricondotte nella sostanza (seppure non sempre precisamente) alle antiche distrettuazioni delle *regiones dell'età imperiale romana,* che oscurano o cancellano quelle medievali.[46]

43. Henri Desplanques, *Campagnes ombriennes.Contribution a des paysages ruraux en Itaie centrale,* Colin, Paris, 1969, p. 111-112. L'autore si limita in questa rassegna alla regione umbra, che è l'oggetto dei suoi studi; ricorda tuttavia considerazioni analoghe fatte da M.Ortolani sul *Ferrarese*, e nota che se i nomi di " pays " non mancano in Italia (ad es. Casentino, Garfagnana, Mugello, Lomellina, Brianza), più spess prevale il noe di una città dominante. Sul concetto di " pays " vedere: Xavier de Planhol, Paul Claval, *Géographie historique de la France*, Fayard, 1988, p. 187-196.

44. Un recente convegno samminiatese, di cui si attende la pubblicazione degli 'Atti', ha messo in luce ad esempio il ritardo con cui sono concepite e pubblicate le storie municipali dei 'centri minori', raramente prima dei secoli xvii o xviii: *"Oltre la città" San Miniato settembre 2010.*

45. Sul tentativo da parte dei Visconti di costruirsi una tradizione antica di dominio territoriale nell'alto milanese, riconducibile addirittura all'età prerpmana, vedere soprattutto: Edoardo Ratti, "La distruzione di Scationa-Angera dall'Anonimo ravennate a Galvano Fiamma", *Atti del Centro Studi e documentazione dell'Italia Romana*, I (Milà, 1967-1968), pp. 251-272; Edoardo Ratti, "La ricostruzione di Stazzona e il Vico Sebuino. Psicologia a metodo nell'elaborazione di tradizioni classiche per la storia locale da Andrea Alciato a Teodoro Momsen", *Atti del Centro Studi e documentazione dell'Italia Romana*", VI (Milà, 1972-1973), p. 11-82. Vedere anche: Adolfo Cinquini. *Una cronaca milanese inedita del secolo XIV. La "Chronica Danielis de comitibus Angleriae*", Roma, 1904; e Gigliola Soldi Rondinini, "Angera e il suo territorio nel Medioevo", *Fabularum patria*, Cappelli Editore, Bologna, 1988, p. 13-26.

46. Vedere: Roberto Volpi, "Il recupero del termine "Umbria" in età moderna", *Orientamenti di una regione attraverso i secoli: scambi, rapporti, influssi storici nella struttura dell'Umbria (atti del X Convegno di studi umbri, Gubbio, 23-26 maggio 1976),* Università di Perugia — Centro di studi umbri in Gubbio, Perugia, 1977, p. 109-119.

All'interno di queste cornici, gli elementi che spiccano sono le *civitates*. Anche a questo riguardo fa confronto con l'età romana, per prender atto delle trasformazioni intervenute, delle numerose città scomparse. E tuttavia "Romanae curiae stilum sequentes", ribadisce l'antico concetto di città come sede vescovile (che non era solo il ricorso a uno stile curiale o cancelleresco, ma a un concetto orami radicato nella coscienza italiana), e intorno alle città organizza la sua descrizione, come intorno a quei soggetti che gli sembrano più idonei a dar conto delle strutture portanti della intera geografia politica della penisola.[47] L'emergere delle città come elementi visibili e significativi si ritrova anche nelle rappresentazioni cartografiche della penisola, o delle sue diverse aree La famosa 'carta Cotton' ci rimanda "a un'Italia che si identifica con le proprie città e che si gloria della loro antichità",[48] non diversamente da altre rappresentazioni cartografiche della penisola. Fra le carte che riproducono aree più limitate, nella maggior parte rappresentano appunto una città, collocata al centro , con il territorio che la circonda: ancora una volta non una generica campagna, o uno sfondo rurale, o la rappresentazione di pochi luoghi circostanti, ma la rappresentazione precisa del 'territorio' di quella città (con l'indicazione, ad esempio, dei luoghi e castelli che ne anno parte, talora delle distanze fra le città e i luoghi minori, nel loro significato fra 'amministrativo' e simbolico, carte come quelle di Verona, di Crema, di Padova, di Brescia, di Parma, realizzate tutte intorno alla metà del Quattrocento.[49]

Sarebbe interessante seguire l'evoluzione della rappresentazione della città anche in seguito, nei primi secoli dell'età moderna. Veniva modificandosi lentamente il sistema

47. Gian Mario Anselmi, *Umanisti, storici e traduttori*, CLUEB, Bologna, 1981, p. 25-47. R. Fubini, "L'idea di Italia fra Quattro e Cinquecento: politica, geografia storica, i miti delle origini", *Geographia Antiqua*, VII (Florència, 1988), p. 53-68; Vedere anche sul Ranzano: Bruno Figliuolo, Paolo Pontati "Introduzione a Pietro Ranzano", Adele di Lorenzo, Bruno Figliuolo, Paolo Pontati (eds.), *Descriptio totius Italiane (Annales, XIV-XV)*, Firenze, 2007, p. 1-49.

48. "Tanto il *De origine urbium* che la famosa 'carta Cotton' col suo testo di accompagnamento ci rimandano a un'Italia che si identifica con le proprie città e che si gloria della loro antichità, fonti che precedono o ignorano tanto la feroce critica umanistica della tradizione urbana medievale del Bruni e di Biondo, quanto il successivo recupero in chiave politica localistica da Annio. E' l'Italia della eredità laica e latina tracciata dal petrrca e raccolta dagli storici umanisti, che la descrivono nel corso del xv secolo e nella prima metà del xvi: il prodotto finale di un crollo e di una nuova crescita urbana e statale, sia che la si veda in positivo, come fanno Bruni e Biondo, sia che la si consideri in negativo, come Annio". E' un'Italia del tutto moderna, anche se chi la rappresenta fa ricorso all'antico per affermare la sua nuova identità. Marica Milanesi, "Antico e moderno nella cartografia umanistica: le grandi carte d'Italia nel Quattrocento", *Geographia Antiqua*, XVI-XVII (Florència, 2007-2008), p. 153-176; in Su Annio da Viterbo R. Fubini, *L'idea di Italia...*, p. 15.

49. Marco Folin, " *De l' usage pratico-politique des images des villes (Italie, xv^e^-xvi^e^ siècle)* ", Elisabeth Crouzet-Pavan, Élodie Lecuppre-Desjardin (dirs.), *Villes de Flandre...*, p. 259-280 in particolare p. 265-271. Per la carta veronese del 1438-1445; Luciano Lago, *Imago Italiae. La fabbrica dell'Italia nella storia della cartograia tra medioevo ed età moderna. Realtà, immagine ed immaginazione dai codicidi C. Tolomeo all'atlante di G.A.Magini*, Trieste 2002, p. 307-310; per le carte di Padova, l'una del 1448, l'altra commissionata dal Consiglio della città a Francesco Squarcione nel 1465; Lionello Puppi, *Appunti in margine all'immagine di Padova e il suo territorio secondo alcuni documenti della cartografia, tra '400 e '500,* in *Dopo Mantegna. Arte a Padova e nel territorio,* catalogo della mostra, Milano 1978, p. 163-165, e Giandomenico Romanelli (ed.), *A volo d'uccello, Jacopo de' Barbari e le rappresentazioni di città nell'Europa del Rinascimento*, Venezia 1999, p. 121-22; p. 123-125 (per la carta di Crema); la carta di Parma (1460 ca.) è conservata in Archivio di Stato di Parma, *Mappe, Pianta della città di Parma e del territorio*) Si veda, su quest'ultima, il fascicolo '*Memento mei'. Dal restauro manuale al rstauro virtuale,* a cura del Ministero dei eni culturali e dell'Archivio di Stato di Parma, Parma 1997; Anche Juergen Schulz, *La cartografia tra scienza e arte. Carte e cartografi nel Rinascimento italiano* Modena 1990, p. 48-49; Wolfgang Braunfels, *Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toscana*, Gebr. Mann Studio-Reihe, Berlin, 1953, p. 77-78.

dei rapporti città- contado [50] — anche a seguito della dislocazione 'rurale' di nuovi centri produttivi — ; si modificavano i rapporti nella società, fra aristocrazie locali, aristocrazie cittadine, aristocrazie statali. Ma l'originario *imprinting* cittadino, così nella organizzazione del territorio come nella percezione di esso, stentava a venir meno, gli stati italiani continuavano ad apparire come"aggregati compositi di sistemi urbanocentrici".[51] Negli anni '30 del Cinquecento l'idea che dello Stato di Milano avevano i contemporanei era ancora quella di una rete di città e contadi: nel 1533 esso appariva all'ambasciatore veneto Basadonna composto appunto di centri urbani e dei territori dei loro "episcopati, over, come loro dicono, provincie", oltre a quelle "terre diverse" che, del sistema città — contado rappresentavano l'eccezione; pochi anni dopo un altro ambasciatore veneziano scriveva che le città "tutte fann per sé, e separatamente", e che Milano, seppur capitale, non é 'dominante'.[52] Alla fine del secolo un visitatore apostolico, il Malvasia, in una descrizione dell'Umbria, si esprime nel modo seguente: Gubbio confina con Città di Castello, Perugia con Chiusi e Cortona, etc. : come al tempo dell'impero romano non ci sono che delle 'città'.[53] Anche la straordinaria mole della letteratura agiografica prodotta nel tardo Cinquecento — sulla scorta, peraltro, di una tradizione antica — centrava la sua attenzione, città per città, sui santi e vescovi urbani o diocesani, riproponendo la centralità della dimensione urbana, e riproponendo quella geografia dell'Italia come una 'somma di diocesi' che troverà espressione storiografica nell'opera dell'Ughelli, *Italia Sacra,* e una splendida, fedele rappresentazione cartografica nella *Galleria delle carte geografiche* dei Palazzi Vaticani.[54]

50. Cenni in Giorgio Chittolini, "Contadi e territori: qualche considerazione", *Studi bresciani*, IV (Brescia, 1983), p. 39-49; Id., "Verae civitates". Ancora a proposito del "De Iudiciis", XXXV, 19-2 di Giovanni Battista de Luca, *Tra diritto e storia. Studi in onore di Luigi Berlinguer promossi dalle università di Siena e di Sassari*, Soveria Mannelli, 2008, tomo I, p. 447 - 462.

51. Marco Folin, "Sui criteri...".

52. Maria Letizia Arcangeli, "Nello stato di Milano sulle tracce di Leandro Alberti. Alcune note su politica e territorio nel primo Cinquecento", Massimo Donattini (ed.), *L'Italia dell'inquisitore. Storia e geografia dell'Italia del Cinquecento nella Descriptio di Leonardo Alberti*, Bologna 2007, p. 479-505, p 498-499; anche se l'autrice ritrova nella Descrittione di Leandro Albertiuna certa "enfasi sull'unità e sull'identità dello stato di Milano che ad esempio era evidente in istituzioni centrali come il Senato e nelle Novae constitutiones.

53. Henri Desplanques, *Campagnes ombriennes. Contribution a des paysages ruraux en Italie centrale*, Armand Colin, Paris, 1969, p. 108.

54. Sugli intenti e il significato dell'impresa di Ferdinando Ughelli, che con *l'Italia Sacra* (1644-1662) raccolse una grande storia delle diocesi italiane, e che fu nel contempo "la prima storia unitaria delle penisola mai tentata dopo l'età classica", cfr. soprattutto Simon Ditchfield, *Liturgy, sanctity and history in tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge, 1995, p. 328-356.

Sulla galleria vaticana, Lucio Gambi, *Egnazio Danti e la Galleria delle carte geografiche*, in *La Galleria delle carte geografiche in Vaticano*, Modena, ed. Panini, 1994, t. II, p. 83 — 96; Tommaso Caliò, Raimondo Michetti, "Un'agiografia per l'Italia. Stati e identità territoriali", Sofia Boesch-Gajano, Raimondo Michetti (ed.), *Europa sacra: raccolte agriografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed età moderna*, Roma, 2002, p. 150-151 (con bibliografia); Giuseppe Marcocci, "*A proposito dell'immagine dell'Italia nel Cinquecento. La* Descrittione di tutta Italia di Leonardo Alberti *e la cartografia rinascimentale",* Massimo Donattini (ed.), *L'Italia dell'inquisitore...*, p. 273-298, p. 294-97.

La construzione dell'identità cittadina in Italia tra XIII e XV secolo: feste, rituali, simboli

PAOLA VENTRONE[1]

> Il problema della storiografia teatrale è quello di circoscrivere il proprio oggetto: il che significa costruirne i confini, e cioè non darli per noti e acquisiti ma appunto costruirli, determinare di volta in volta le zone di confine. Che sono *zone imprecise, indefinite, di intersezioni.*[2]

1

Questa considerazione di Fabrizio Cruciani[3] esprime bene lo sforzo che le discipline dello spettacolo hanno compiuto, negli ultimi cinquant'anni, per costruire una propria metodologia di indagine originale e svincolata dal preconcetto di una centralità del testo drammatico che, dall'Ottocento in poi, aveva dominato il panorama degli studi. Il risultato di questo sforzo è stato l'individuazione di percorsi critici capaci di superare la contraddizione di fondo che domina gli studi teatrali, vale a dire l'assenza dell'oggetto ermeneutico che, in quanto "evento", è per sua natura "effimero", perché esiste concretamente soltanto nel momento in cui avviene. Dopo, infatti, non ne restano che tracce, siano esse letterarie, documentarie, figurative, narrative, contabili e via di seguito, che non possono in nessun modo restituire l'interezza di quanto testimoniano.

1. Paola Ventrone (Pàdua, 1961) és investigadora a la Università Cattolica di Milano. Entre les seves obres destaquen: *Gli araldi della commedia. Teatro a Firenze nel Rinascimento* (Pisa, 1993); *Lo spettacolo religioso a Firenze nel Quattrocento* (Milano, 2008); *Lo spettacolo nelle città italiane del tardo medioevo. Forme, strategie e funzioni* (Milà, 2009).

2. Fabrizio Cruciani, "La «tradition de la Naissance»", *Teatro e storia*, IV/6 (Roma, 1989), pp. 3-17, pp. 9-10, corsivi miei.

3. Cruciani è stato uno dei "padri fondatori" delle Discipline dello spettacolo, che ho avuto il privilegio di avere come maestro insieme a Ludovico Zorzi, ugualmente lucido e acuto nell'aprire prospettive di studio, benché meno incline alle esplicite dichiarazioni di metodo. Entrambi si erano impegnati per cercare di conferire una identità disciplinare alla storia dello spettacolo con modalità diverse ma complementari, vedere: Fabrizio Cruciani, "Ludovico Zorzi e la *nuova storia* del teatro", *Quaderni di teatro*, VII (Florència, 1985), p. 27; Francesca Bortoletti, "I. Fabrizio Cruciani e gli studi teatrali, oggi", *Culture teatrali*, 7/8 (Bolònia, 2002/2003).

Rispetto alla mera descrizione di feste e di rituali, o al tentativo, quasi sempre in buona misura ipotetico per la frammentarietà della documentazione, di ricostruire archeologicamente possibili realizzazioni sceniche dei testi drammatici conosciuti, la 'nuova' storia del teatro, maturata accademicamente nelle università italiane dalla metà degli anni Sessanta, ha tentato di definire nessi diversi e di tracciare panorami più complessi e articolati, orientando le ricerche soprattutto sull'indagine dei processi produttivi.

Questo nuovo orizzonte ermeneutico ha dato valore allo spettacolo come sistema di relazioni del quale è fondamentale individuare e studiare gli enti promotori, i linguaggi simbolici, le tecniche impiegate, le modalità di comunicazione e di elaborazione letteraria, figurativa e prossemica (rispetto alle forme contigue di espressione e di indottrinamento messe a punto dalle culture politiche ed ecclesiastiche locali: predicazione, letteratura, figurazione e così via), le funzioni di volta in volta assegnate a ciascuna tipologia spettacolare messa in atto, cercando di valorizzare la molteplicità degli sguardi e di ampliare la quantità e la qualità delle domande rivolte alle fonti, nonché la tipologia delle fonti stesse.[4]

Le ricerche più recenti sul teatro medievale e pre-moderno hanno, dunque, contribuito ad arricchire di nuovi elementi conoscitivi il già composito panorama delle manifestazioni spettacolari del periodo, e hanno nel contempo reso più urgente il problema di operare una distinzione tra i fenomeni rapportabili alla dimensione teatrale e quelli semplicemente rituali o ludici. La nozione specifica di teatro è infatti venuta progressivamente ampliandosi, e ha superato la limitante identificazione con il testo drammaturgico, per comprendere un insieme fluido, composito e variegato di fenomeni estesi dalle rappresentazioni drammatiche vere e proprie, alle manifestazioni più strettamente connesse con la sfera del gioco, dell'intrattenimento e del rito, che compongono la multiforme realtà della festa. Queste ultime in particolare, tra le quali si possono rubricare le competizioni agonistico-militari, le processioni solenni, i palii, i ludi cavallereschi, le battagliole rionali, le celebrazioni rituali di carattere stagionale, non presentano tanto motivo di interesse per i caratteri formali della loro esecuzione, ma per la funzione e per il significato politici ad essi collegati in quanto nella società comunale lo spettacolo, per l'alta densità simbolica delle sue manifestazioni, fu uno dei principali strumenti di costruzione e di affermazione dell'identità civica e delle identità particolari di singoli gruppi, individui, partiti o clan familiari che, nello spazio e nel tempo della festa, esprimevano e definivano la propria identità.

La varietà e l'evanescenza insite in questo tipo di spettacoli, privi di un testo scritto che dia loro un 'corpo', un sostegno materiale riconoscibile e conservabile fino ai nostri giorni, hanno tuttavia pesato e continuano a pesare sui numerosi tentativi di storicizzazione, che hanno teso o a disperdersi in una miriade di contributi specifici su

4. Come acutamente sottolinea Raimondo Guarino, *Il teatro nella storia. Gli spazi, le culture, la memoria*, Laterza, Roma - Bari, 2005, p. 153: "La necessità di ricomporre il quadro delle fonti come un elemento per sé rilevante è comunque urgente per lo storico. Nel caso del teatro ci porta a ripercorrere i processi che hanno impresso le tracce del fare negli oggetti, nelle scritture, e nelle condensazioni dei loro archivi".

singole feste o su determinate tradizioni — frutto soprattutto del sollecito interesse dei grandi eruditi ottocenteschi —, o a cimentarsi in vaste visioni sintetiche che corrono spesso il rischio di diventare generiche.

Una storia dello spettacolo italiano pre-moderno non può comunque esimersi dal risalire al contributo della storiografia positivista che trovò la sua sintesi più organica nelle *Origini del teatro* di Alessandro D'Ancona.[5] Questa monumentale opera, in linea con l'impostazione evoluzionistica dominante ai tempi suoi, si pose il primario obiettivo di rintracciare "le origini" di un teatro, inteso come letteratura drammatica e come espressione di un genuino sentimento 'popolare', che fosse paragonabile alla tragedia dell'Atene di Pericle: come in Grecia il dramma era nato dal rito, così nell'Europa medievale se ne cercava la genesi nella liturgia ecclesiastica.

Nelle indagini positiviste, infatti, il concetto di teatro si identificava con quello di testo drammatico, e segnatamente di testo drammatico religioso: non a caso il D'Ancona, prima di pubblicare la sua opera maggiore nel 1877, aveva dato alle stampe, nel '72, una silloge di sacre rappresentazioni fiorentine.[6] L'ottica letterario-centrica non impedì, però, all'autore di rubricare e di commentare una messe di documenti e di materiali, rinvenuti nel corso della compilazione antologica, riguardante una quantità e una varietà di consuetudini e di pratiche che, ben oltre la dimensione letteraria, avevano caratterizzato lo spettacolo tardo medievale, e di tentare di associarli ai loro rispettivi enti promotori contribuendo, forse anche al di là delle intenzioni dello stesso studioso, a svincolare la nozione di teatro da quella di testo drammatico.[7] Si trattò probabilmente di un'intuizione più operativa che teorica, e destinata a dare i suoi frutti interpretativi soltanto nel secolo successivo, che però contribuì a includere nella sfera dello spettacolo fenomeni collettivi allora definiti *tout court* come "popolari" (quali le processioni, le corse al palio, le battaglie di sassi, i giochi carnevaleschi), dei quali si riconosceva il radicamento nella vita civile e politica delle città italiane indipendentemente dalla presenza o meno di una loro dimensione letteraria, che era quanto aveva fatto, pionieristicamente, Ludovico Antonio Muratori un secolo prima con il suo *De spectaculis et ludis publicis*.[8]

Aprendosi alla repertoriazione di eventi non esclusivamente letterari, gli studiosi ottocenteschi indicarono, tuttavia, anche un'altra feconda prospettiva di studio che, pur-

5. Alessandro D'Ancona, *Origini del teatro in Italia: studij sulle sacre rappresentazioni, seguiti da un'appendice sulle rappresentazioni del contado toscano*, Successori Le Monnier, Florencia, 1877, in seguito ristampata, con profonde revisioni e con il titolo *Origini del teatro italiano*, nell'edizione Loescher, Turí, 1891, che è quella di consultazione corrente.

6. Alessandro D'Ancona (ed.), *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, Successori Le Monnier, Florencia, 1872.

7. "Dai molti studii fatti sul Teatro antico spirituale avevamo messo insieme materia sufficiente a descrivere con qualche ampiezza le origini, le varie forme, la storia insomma della Sacra Rappresentazione. Se non che l'argomento ci era venuto per modo crescendo fra mano, che né all'editore parve di poter dar luogo al nostro lavoro innanzi al primo volume, né a noi bastava il cuore di restringere e quasi strozzare in poche pagine il frutto di assidue considerazioni e continuate ricerche. Perciò, mettendo intanto a luce i testi, ci serbiamo di pubblicare [...] un volume di giusta mole su così fatto soggetto": Alessandro D'Ancona (ed.), *Sacre rappresentazioni...*, vol. I, p. IV.

8. Ludovico Antonio Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi. Dissertatio XXIX: De spectaculis et ludis publicis*, Antonio Viscardi (ed.), Aedes Muratoriana, Modena, 1962. Sul testo muratoriano si è soffermato con perspicue osservazioni: Johann Drumbl, *Introduzione* a *Il teatro medievale*, il Mulino, Bolonia, 1989, p. 9-15.

troppo, non fu raccolta dai loro epigoni in tutta la sua portata innovativa. Ciò appare evidente nella, pur fondamentale, opera "tardo-positivista" di Vincenzo De Bartholomaeis, *Le origini della poesia drammatica italiana,*[9] anch'essa accompagnata (ma in questo caso vent'anni più tardi, rovesciando in tal modo il processo acquisitivo del D'Ancona) da una fortunata silloge di *Laude drammatiche e rappresentazioni sacre.*[10] Questo studio, infatti, inventariando e classificando le molteplici forme di letteratura drammatica dell'età di mezzo, contribuì a rafforzare l'idea della centralità del testo drammatico nell'evento spettacolare per non dire addirittura della sua "superiorità" rispetto alle componenti storico-sociali, tecniche, produttive, recitative, sceniche e così via, che ne costituiscono, invece, la sostanza.

Nella linea dei presupposti metodologici della 'nuova' storia del teatro procederò, dunque, a mantenere, nell'analisi delle manifestazioni trattate in questa sede, la distinzione fra 'teatro' e 'spettacolo', intendendo con il primo la rappresentazione di un testo (scritto, improvvisato o anche soltanto mimico-gestuale) recitata da attori su una scena o in un luogo separato e alla presenza di un pubblico, e con il secondo quel complesso e vario insieme di esibizioni che si estende dalle processioni, alle feste patronali, ai giochi cavallereschi come giostre e armeggerie, ai palii, alle mascherate carnevalesche, alle rappresentazioni religiose drammatiche e non.

Un portato dell'impostazione metodologica della 'nuova' storia del teatro è anche l'orientamento delle sue ricerche verso la ricostruzione di una storia e geografia dello spettacolo italiano (ma la prospettiva potrebbe proficuamente allargarsi a tutta l'Europa), concentrata su problemi concreti, relativi alle motivazioni produttive, alle modalità esecutive, alle responsabilità finanziarie, con il risultato di far emergere quanto variegato fosse il tessuto di forme rappresentative e spettacolari che rispondeva di volta in volta alle peculiari esigenze fronteggiate da responsabili e committenti.[11] In altri termini, lo studio della dialettica fra teatro e istituzioni nella città ha già consentito di disegnare, per alcuni centri particolari, una strategia molto dinamica, duttile e raffinata nell'impiego ideologico e politico (anche nel senso etimologico di appartenente alla vita della πολίς) delle abilità legate alla realizzazione di spettacoli, da quelle recitative, musicali, oratorie, mnemoniche, figurative, a quelle fisiche, cinetiche, prossemiche e così via.

L'indagine contestuale delle varianti locali serve, dunque, a far luce sul mutamento incessante delle forme in cui i cittadini plasmavano lo spettacolo nelle sue molteplici funzioni di costruzione identitaria, di dialettica tra poteri centrali e poteri periferici, di dinamica fra luoghi cultuali eccellenti del pubblico e luoghi alternativi della pietà

9. Bologna, Zanichelli, 1924.
10. Firenze, Le Monnier, 1943.
11. Una esortazione a "studiare il teatro nella storia, come cultura", al di là di un rapporto genericamente "contestualizzante" ma che analizzi l'interazione delle comunità e delle culture teatrali nella storia dei diversi centri, è stata avanzata dalla rivista, dal titolo programmatico, *Teatro e storia* (la citazione è tratta dall' "Editoriale" del n. 1, 1984, p. 7, che pubblicava il contributo di Fabrizio Cruciani, "Storia e storiografia del teatro: saggio bibliografico"), ma si veda anche la problematica e lucida sintesi di lungo periodo di: Raimondo Guarino, *Il teatro nella storia. Gli spazi, le culture, la memoria*, Laterza, Roma - Bari, 2005.

riservata dei gruppi laici e religiosi, o della convivialità esclusiva delle *élites*. Di ciò Firenze, Venezia e Milano offrono paradigmi particolarmente illuminanti nella loro diversità, mentre nella prospettiva di uno studio comparativo, la ricognizione storiografica su altri centri della Penisola, che certamente svelerebbero realtà altrettanto complesse e significative, risulta ancora in buona misura ineguale, soprattutto in relazione al problema delle feste identitarie che qui interessa. Se per Firenze e Venezia, i lavori che si sono occupati della dimensione rituale e civica sono numerosi, estesi sul lungo periodo, e generosi nella quantità di fonti presa in considerazione, basta pensare alle opere ormai classiche di Richard Trexler e di Edward Muir che hanno spianato la strada alle ricerche di questo tipo,[12] per altre, come Milano o Ferrara o Roma o Napoli, questo aspetto è stato affrontato solo marginalmente, senza il proposito di ricostruire l'istituzione e le trasformazioni delle feste di identità civica nella loro distensione cronologica, e rendendo, pertanto, difficile una comparazione simmetrica e coerente, come avviene, per fare un solo esempio, nel fondamentale lavoro dedicato da Fabrizio Cruciani al teatro a Roma nel rinascimento che, pur soffermandosi più volte sulle feste civiche di Agone e Testaccio, si concentra sul decennio cruciale della riscoperta del teatro classico (1450-1550), e non risale, di conseguenza, al momento della loro formazione, per altro, a mia conoscenza, non particolarmente studiata da altri.[13]

Alla considerazione dei casi di Firenze e Venezia, due repubbliche dall'assetto governativo profondamente diverso, verrà qui affiancata quella del ducato di Milano all'epoca della dominazione viscontea e sforzesca, nel tentativo di offrire almeno un primo quadro comparativo, per quanto disomogeneo, della molteplicità degli strumenti comunicativi messi in atto, dai regimi, fra loro differenti, di alcune città nella istituzione di forme di spettacolo che assolvessero a specifiche e contingenti necessità di propaganda, legittimazione, educazione, indottrinamento.

12. Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Academic Press, Nova York - Londres, 1980; Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984; ma si vedano, anche i più recenti: Paola Ventrone (ed.), *"Le tems revient"- "'l tempo si rinuova". Feste e spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico*, Silvana, Milà, 1992; Raimondo Guarino, *Teatro e mutamenti. Rinascimento e spettacolo a Venezia*, il Mulino, Bolonia, 1995; Matteo Casini, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Marsilio, Venecia, 1996; Silvia Mantini, *Lo spazio del sacro nella Firenze medicea*, Loggia de' Lanzi, Florencia, 1995; Elizabeth Crouzet-Pavan, *"Sopra le acque salse". Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Age*, École Française de Rome, Roma, 1992; Paola Ventrone, *Lo spettacolo religioso a Firenze nel Quattrocento*, ISU-Cattolica, Milà, 2008; Per ricerche comparative sul rapporto fra il teatro e la città, non necessariamente incentrate sul problema identitario, vedere: Barbara A. Hanawalt, Kathryn L. Reyerson (eds.), *City and Spectacle in Medieval Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis - Londres, 1994; Françoise Decroisette, Michel Plaisance (eds.), *Les Fêtes urbaines en Italie à l'époque de la Renaissance. Vérone, Florence, Sienne, Naples*, Klincksieck, Paris, 1993; Élizabeth Crouzet-Pavan, Élodie Lecuppre-Desjardins (eds.), *Villes de Flandre et d'Italie (XIIIe-XVIe siècle): les enseignements d'une comparaison*, Brepols, Turnhout, 2008.

13. Fabrizio Cruciani, *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Bulzoni, Roma, 1983, p. 120-125, p. 333-340, p. 537-567.

2

Il processo di configurazione delle feste identitarie si venne sviluppando parallelamente alla formazione dei comuni e ne seguì e assecondò le alterne vicende.[14] Questo tipo di celebrazioni ebbe un'enorme importanza nella rappresentazione simbolica degli assetti politici cittadini in quanto lo spettacolo, nelle società di età pre-moderna, non era un divertimento o un passatempo, nel senso in cui oggi lo intendiamo, ma era una funzione della società stessa, rispondeva, cioè, a esigenze sempre molto precise e motivate, legate ad ambienti, scopi, momenti politici e culturali. Di conseguenza le forme che esso poteva assumere, come abbiamo visto, erano assai variate, in relazione al compito che a ciascuna di esse veniva riconosciuto e assegnato. La festa era il grande contenitore di queste manifestazioni, all'interno del quale esse si articolavano nelle loro diverse forme. La festa era anche una delle rare occasioni di visibilità per chi la organizzava: visibilità degli enti responsabili — fossero essi il principe e i suoi intellettuali e ministri nei regimi di corte, o gli uffici governativi in quelli repubblicani, oppure rioni, quartieri, singole famiglie, confraternite, corporazioni ecc. —, e visibilità dei luoghi che la ospitavano.

La festa va, dunque, ermeneuticamente considerata come espressione di linguaggi politici che si costruiscono attraverso il simbolismo dei cerimoniali. Essa rappresentò un momento fondamentale della creazione e della manifestazione del linguaggio politico, perché la visibilità che garantiva ai suoi organizzatori e finanziatori si traduceva in conferimento di carisma e in espressione ed esibizione di preminenza sociale, che era quanto sia i governi comunali, sia le signorie ricercavano per legittimare la propria autorità sulle rispettive città e sui rispettivi dominî territoriali. È, dunque, possibile definire il messaggio portato dalla festa come un linguaggio simbolico formulato attraverso le presenze (ma anche le assenze) degli enti o dei soggetti promotori, la scelta e l'articolazione dei luoghi dove si svolgevano le manifestazioni che la venivano a comporre, le forme, i soggetti e i modelli espressivi scelti (cavalleresco, religioso, processionale, drammatico, scenotecnico e così via). Nella vita civile dei comuni, perennemente minacciati dalle interne contese tra fazioni avverse e impegnati a controllare e a prevenire il rafforza-

14. Il tema dell'identità urbana, e in particolare delle feste identitarie nelle città di età pre-moderna, sta incontrando, negli ultimi anni, un interesse crescente presso gli storici. Fra i molti contributi mi limito a richiamare: Paolo Prodi, Valerio Marchetti (eds.), *Problemi di identità tra Medioevo ed età moderna: seminari e bibliografia*, Clueb, Bolonia, 2001, prezioso per la presenza di un'ampia bibliografia; Barbara A. Hanawalt, Kathryn L. Reyerson (eds.), *City and Spectacle in Medieval Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis - Londres, 1994; Giorgio Chittolini, Peter Johanek (eds.), *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI) — Aspekte und Komponenten der städtischen Identität in Italien und Deutschland (14.-16. Jahrhundert)*, il Mulino, Bolonia, 2003; Elodie Lecuppre-Desjardin, *La ville des cérémonies. Essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*, Turnhout, Brepols, 2004; Gilles Bertrand, Ilaria Taddei (eds.), *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne. Il destino dei rituali. "Faire corps" nello spazio urbano, Italia-Francia-Germania*, École Française de Rome, Roma, 2008. Su un argomento assai vicino al tema delle "identità" (*CIVIS/CIVITAS. Cittadinanza politico-istituzionale e identità socio-culturale da Roma alla prima età moderna*) si sono, infine, svolti: il III° Incontro Internazionale del Seminario permanente: Medieval Writing. Settimane polizianee di studi superiori sulla cultura scritta in età medievale e moderna (Siena 10 luglio 2008 - Montepulciano 11-13 luglio 2008), e la giornata di studi su *L'identità fiorentina: continuità e discontinuità*, secc. XIII-XIX, (Firenze, 20 giugno 2009), i cui atti sono in corso di stampa nella rivista "I 'Fochi' della San Giovanni".



Fig. 1. Giovanni di Francesco Toscani, *L'arrivo dei cavalli del palio di San Giovanni nella piazzetta di San Pierino*, Cleveland Museum of Art, Holden Collection.

mento politico e il predominio di certe famiglie su altre, la festa costituì, infatti, una delle poche occasioni propizie per l'ostentazione della ricchezza dei cittadini promotori, per la loro affermazione sociale e per l'esibizione di alleanze o, viceversa, di inimicizie politiche e di preminenze vicinali.

Fra le varie forme celebrative, le corse al palio assunsero un'importanza collettiva fin dagli albori della costituzione dei comuni. Si tratta, come è noto, di competizioni di cavalli montati o non montati (detti, tecnicamente, "scossi") o di corridori appiedati, effettuate lungo un percorso prefissato di vie cittadine, il cui vincitore riceveva in premio un drappo prezioso detto appunto *pallium*. Nonostante la loro qualità più marcatamente agonistica che spettacolare, questi eventi ricoprirono un ruolo centrale nella costruzione delle identità civiche, in quanto solitamente spettava loro celebrare sia il santo protettore della città, sia le vittorie militari o politiche che avevano di volta in volta segnato la conquista della libertà comunale, e potevano essere organizzati come gesto di spregio verso città nemiche cinte d'assedio o assoggettate.[15] Queste gare costituivano, altresì, un mezzo per palesare e rinnovare periodicamente le alleanze e le amicizie politiche dei governanti della città ospitante con quelli di altri centri della Penisola, in quanto era pressoché regolare la partecipazione di animali "forestieri", la cui provenienza era posta in grande evidenza dagli stemmi araldici dei proprietari, apposti alle divise dei fantini, e dalla presenza dei rispettivi ambasciatori, come si può vedere nel fronte di un cassone nuziale fiorentino, databile al 1425-30 ca., che illustra l'arrivo dei contendenti al palio di san Giovanni nella piazza di San Pierino (fig. 1).

Celebrazioni comunitarie dal significato fortemente coalizzante erano anche le processioni solenni che in diverse ricorrenze dell'anno, liturgiche, calendariali o politiche, vedevano sfilare per le strade della città l'intero corpo sociale, laico ed ecclesiastico,

15. Ad esempio, nel 1288 i fiorentini, dopo aver sopraffatto la nemica Arezzo, mentre la cingevano d'assedio, vi fecero correre il palio di San Giovanni, la cui festa ricorreva proprio in quel periodo, e in aggiunta una gara di "asini colla mitra in capo, per dispetto e rimproccio del loro vescovo", vedere: Giovanni Porta (ed.), *Nuova Cronica di Giovanni Villani*, Fondazione Pietro Bembo - Guanda, Parma, 1991, tomo l. VIII, cap. CXXXII, p. 604, ma gli esempi potrebbero essere assai numerosi, come emerge dalle testimonianze raccolte nell'ormai classico: William Heywood, *Palio and Ponte. An Account of the Sports of Central Italy from the Age of Dante to the XX^th^ Century*, Methuen and Co., Londres, 1904.

diretto a rendere omaggio ai santi protettori degli avvenimenti ricordati nei santuari e nelle chiese loro intitolate. Questi luoghi e le ricorrenze ad essi collegate — che spesso erano molto numerose e rappresentative di importanti congiunture della fase di consolidamento comunale, quali battaglie vinte, città conquistate, lotte intestine sedate e così via — venivano naturalmente a distinguersi dalle altre sedi di culto della città per la loro rappresentatività civica e religiosa, creando così una disseminazione di centri ritualmente emergenti, che a loro volta conferivano importanza ai clan familiari residenti nelle rispettive circoscrizioni. In queste forme diverse si esprimevano, in maniera ritualizzata, le tensioni e i conflitti fra fazioni e gruppi consortili, come anche le rispettive e individuali identità, che segnarono la complessa fase dell'accentramento politico e del consolidamento dei governi cittadini e che resero necessaria la creazione di un rituale unificato ed emergente sugli altri.

3

La moltiplicazione delle occasioni e dei luoghi di emergenza cerimoniale fu un problema del quale i governi cittadini, tanto repubblicani quanto principeschi, dovettero tenere conto nella costruzione di una rappresentazione identitaria unitaria della città. Un esempio particolarmente significativo di questa tendenza è offerto dal caso di Venezia, dove, come vedremo meglio più avanti, la cerimonialità identitaria era stata costruita per focalizzarsi totalmente sulla figura del doge, e di conseguenza le celebrazioni che potevano creare occasioni di visibilità centrifughe rispetto alla centralità cultuale di Stato (topograficamente legata alla piazza San Marco e alla diade Palazzo Ducale — Basilica) spesso subirono processi di vistoso ridimensionamento.[16]

Testimonianza eloquente di ciò è la vicenda della festa delle Marie di legno, che si svolgeva dal giorno della conversione di San Paolo (25 gennaio) a quello della candelora (2 febbraio). Attestata fin dalla metà del XII secolo, dal punto di vista formale consisteva in una serie di processioni e di cortei per terra e per mare che, succedendosi quasi quotidianamente per tutto il periodo festivo, percorrevano, di volta in volta: a piedi i territori di alcune contrade, soffermandosi presso le abitazioni delle principali famiglie; nell'acqua, su barche riccamente addobbate, il tratto di laguna che dalla chiesa di San Pietro di Castello (cattedrale di Venezia fino al 1807, quando questo ruolo passò alla basilica di San Marco, fino ad allora cappella dogale[17]) portava al palazzo ducale e alla basilica; e infine, via terra o via acqua in relazione alla situazione delle maree, l'itinerario che congiungeva San Marco alla chiesa parrocchiale di Santa Maria Formosa — centro del culto mariano in quanto prima chiesa veneziana dedicata alla Vergine —, destinataria delle offerte e meta finale di tutte le processioni previste da questa festa.

16. Raimondo GUARINO, *Il teatro nella storia. Gli spazi, le culture, la memoria*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 35-38; Élisabeth CROUZET-PAVAN, "Dynamique des langages: pour une relecture du système rituel vénitien (XIIIe-XVe siècle)", *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne. Il destino dei rituali. "Faire corps" nello spazio urbano, Italia-Francia-Germania*, École Française de Rome, Roma, 2008, p. 95-115.

17. Vedere: Giuseppe TASSINI, *Curiosità veneziane*, Alzetta e Merlo editori, Venecia, 1887, p. 562-564.

Indipendentemente dal valore simbolico delle diverse articolazioni processionali e delle stazioni cerimoniali, che sarebbe troppo lungo descrivere qui con precisione,[18] l'importanza di questa festa risiede soprattutto nell'insieme di interessi particolari, di carattere territoriale, politico, religioso e finanziario, che metteva in gioco. La sua istituzione si voleva, infatti, risalisse ad una leggenda secondo la quale, nel 943, alcune fanciulle promesse spose erano state rapite dai pirati istriani durante lo svolgimento dei riti matrimoniali collettivi allora in uso, ma subito liberate dai veneziani, fra i quali si erano particolarmente distinti, per il loro coraggio, i costruttori di cassoni nuziali (casseleri). Per commemorare questo avvenimento erano state costruite dodici statue di legno raffiguranti fanciulle riccamente abbigliate e ingioiellate (le Marie) ed era stato stabilito che ogni anno fossero portate su barche, in un corteo acquatico, e poi messe in mostra nelle case di alcune famiglie patrizie, prescelte fra quelle abitanti nelle due contrade tradizionalmente sorteggiate per organizzare la festa, dove venivano offerti banchetti e svaghi alla cittadinanza. Nell'occasione, i mecenati donavano a un certo numero di ragazze povere oggetti o danaro per la dote nuziale. Assume dunque un significato, anche nella trasfigurazione leggendaria, l'ardimento dei casseleri nel riscatto delle fanciulle, che evidenzia l'interesse economico di questa categoria artigiana, per la quale la costruzione di preziosi forzieri destinati a conservare il corredo delle spose era una fonte di guadagno insostituibile, nell'esecuzione della festa e, in generale, la forte motivazione finanziaria che ne stava alla base.

La componente ostentatoria delle dimore patrizie, offerte agli occhi dei partecipanti nel fulgore della loro ricchezza, e il ruolo poco appariscente del doge nelle celebrazioni, furono probabilmente fra le principali ragioni della radicale trasformazione della festa avvenuta nel 1379 (prendendo a pretesto il grave dissesto finanziario derivato dalla guerra con Chioggia), con la motivazione che la cerimonia provocava un grande spreco di denaro e alimentava la rivalità fra contrade diverse, contrapponendosi, dunque, all'immagine di concordia civica la cui rappresentazione era invece istituzionalmente affidata al culto patronale di San Marco e al doge che ne costituiva la proiezione politica preminente. Pur essendo presente nelle cerimonie religiose che costellavano lo svolgimento della festa delle Marie, e ricevendo gli omaggi delle contrade coinvolte, la figura del doge non era, infatti, quella realmente emergente, perché i veri protagonisti erano i clan familiari, con le loro contrade di appartenenza, e la parrocchia di Santa Maria Formosa, che si poneva come polo cultuale antagonista a quello costituito dalla basilica marciana. Dietro le ragioni economiche addotte per la riforma della celebrazione, che venne ridotta ad una processione dogale alla chiesa di Santa Maria Formosa, stava dunque il suo essere il risultato "dell'accordo complesso tra festa privata, festa di contrada, celebrazione parrocchiale e culto civico. [...] La sua abolizione non corrispose al venir meno del lusso privato e del suo gravitare intorno al momento matrimoniale, ma designò

18. Rimando infatti a: Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984, p. 163-167; Lina Urban, *Processioni e feste dogali. "Venetia est mundus"*, Neri Pozza, Vicenza, 1998, p. 29-50: entrambi indicano le fonti e la bibliografia relative a questa festa.

la rinuncia a un coordinamento tra fattori eterogenei e potenzialmente conflittuali, quali erano la contrada e le famiglie designate a rappresentarla e la celebrazione pubblica della concordia urbana".[19]

4

Proprio la pluralità delle occasioni festive di rilievo collettivo — spesso testimoniate dagli statuti cittadini — che segnò le prime fasi di costituzione dei comuni, con il corollario della moltiplicazione delle ricorrenze e dei luoghi politicamente e cerimonialmente significativi, sollecitò l'esigenza di opporre a questa frammentazione centrifuga un rituale civico eccellente e finalizzato al superamento, per magnificenza e forza rappresentativa, di ogni altra manifestazione civica, determinando, di conseguenza, la scelta e l'aggregazione di tutte le singole componenti che vennero a costituire le feste identitarie. La forma prevalente attorno alla quale si addensarono le altre tipologie celebrative (offerte, corse del palio, rappresentazioni drammatiche e non) fu, ovviamente, quella della processione solenne, in quanto era l'unica che obbligava tutti i corpi cittadini, laici ed ecclesiastici, a sfilare in ordine rigidamente gerarchico, lungo un percorso definito e spesso accuratamente addobbato, per recare oblazioni a un particolare luogo di culto e al rispettivo santo titolare.[20] Le ricorrenze preferite erano: la festa del patrono o una data intitolata alla Vergine Maria (in particolare il giorno dell'Assunzione), oppure il Corpus Domini,[21] o date politicamente significative quali gli anniversari di vittorie o di conquiste o di fondazione della città, quest'ultima spesso legata alla mitizzazione delle origini. Nel caso delle feste dedicate al patrono, anche quando la città vantava più di un protettore, come ad esempio a Firenze San Zenobi, Santa Reparata e poi, definitivamente, San Giovanni Battista, o a Venezia San Teodoro e poi San Marco Evangelista, o a Milano Sant'Ambrogio nel periodo comunale, affiancato poi dalla Vergine Maria in età viscontea e sforzesca, le celebrazioni che esprimevano una simbologia identitaria tendevano a privilegiare uno solo di essi. Quando ciò non accadeva, e i governanti sceglievano di cambiare patrono anche se l'istituzionalizzazione delle feste in suo onore era ormai consolidata, le loro

19. Raimondo Guarino, *Il teatro nella storia. Gli spazi, le culture, la memoria*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 37. Vedere anche: Élisabeth Crouzet-Pavan, "Dynamique des langages: pour une relecture du système rituel vénitien (xiiie-xve siècle)", *Le destin des rituels. Faire corps dans l'espace urbain, Italie-France-Allemagne. Il destino dei rituali. "Faire corps" nello spazio urbano, Italia-Francia-Germania*, École Française de Rome, Roma, 2008, p. 102-106. Per un quadro delle numerose interpretazioni della festa delle Marie si vedano anche: Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984, p. 159-176; Matteo Casini, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Marsilio, Venecia, 1996, p. 155-157.

20. La forma della processione solenne esplicitava visivamente ciò che: John Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, Einaudi, Torino, 1990, p. 68-89, citazione a p. 85 (edizione originale: *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford University Press, Oxford, 1985) ha efficacemente definito il "miracolo sociale [...] della conciliazione delle parti e del tutto, l'unione delle membra sociali nel corpo di Cristo".

21. Sulle cerimonie per il Corpus Domini, data l'ampiezza della bibliografia, mi limito a rimandare al fondamentale studio di: Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharistic in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; e l'intervento comparativo di: Claudio Bernardi, "Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secc. xvi-xvii)", *Annali di storia moderna e contemporanea*, 16/1 (Milà, 2010), p. 377-396.

motivazioni riflettevano e palesavano i mutamenti in atto, o già intervenuti, nell'assetto politico cittadino.

A questo proposito il caso di Venezia offre un esempio significativo di come l'affermazione dell'indipendenza della città dai poteri superiori — papato, impero d'occidente, impero d'oriente — avesse preso le mosse proprio dalla sostituzione del santo protettore, trovando in essa e nella successiva costruzione di miti di fondazione consolidanti, la sua prima vistosa manifestazione. Il patrono originario era, infatti, il santo bizantino Teodoro — del quale ancor oggi si può ammirare la statua sulla colonna della piazzetta di San Marco posta verso la Libreria Sansoviniana —, il cui ruolo di garante del favore e dell'appoggio divini, tradiva il rapporto di dipendenza allora esistente fra Venezia e l'impero d'Oriente. Intorno alla metà dell'VIII secolo, però, la città lagunare incominciò da un lato a cercare di rendersi autonoma da Bisanzio,[22] e dall'altro a configurare e a consolidare istituzionalmente le funzioni e le competenze della figura del duca, in seguito denominato doge, quale autorità suprema, cosicché quando, qualche decennio più tardi, si presentò, o fu creata, l'occasione per ratificare, anche sul piano simbolico, la conquistata autonomia, l'*entourage* del doge Giustiniano Particiaco non esitò a manipolare a tale scopo una leggenda, priva di fondamento storico, secondo la quale l'evangelista Marco si sarebbe trovato a far sosta a Venezia, prima di ritornare a Roma e di essere inviato da San Pietro ad Alessandria d'Egitto dove avrebbe subito il martirio.[23] Nell'827 o 828, due pii mercanti veneziani, avendo ritrovato le spoglie del santo in quella città, ormai musulmana, lo trafugarono in maniera rocambolesca e lo riportarono in Laguna, nascosto sotto un carico di carne di maiale che i doganieri musulmani non potevano toccare, facendone dono al Particiaco. La presenza della reliquia in città provocò da subito una serie di eventi miracolosi che scatenarono la devozione popolare, cosicché il doge ordinò la costruzione di una basilica e l'istituzione di una serie di celebrazioni oblative in onore dell'Evangelista. Il culto marciano diventò, così, il nucleo centrale della coscienza civica veneziana. Nella liturgia civile il Santo avrebbe in seguito personificato lo stato veneziano ricordando gli eventi eccezionali e miracolosi che avevano segnato la storia della comunità, contribuendo tanto alla sua fondazione, quanto alla unità dei suoi corpi sociali nella devozione per il patrono.[24]

Indipendentemente dalla fondatezza storica di questo racconto, la sua importanza risiede nelle significative trasformazioni della vita politica e civile veneziana delle quali è portatore. Da un lato, infatti, nell'accogliere il corpo dell'Evangelista, Giustiniano Particiaco legava la propria figura al culto per San Marco, in luogo di San Teodoro, manifestando

22. Su questo delicato, e ancora poco chiaro, crinale della storia veneziana rimando solo al contributo di Stefano GASPARRI, "Venezia fra l'Italia bizantina e il regno italico: la *civitas* e l'assemblea", Stefano GASPARRI, Giovanni LEVI, Pierandrea MORO (eds.), *Venezia. Itinerari per la storia della città*, il Mulino, Bolonia, 1997, p. 61-82.

23. Un'agile ma intelligente esposizione di questo mito di fondazione e dei suoi significati politici si trova in Jean-Claude HOCQUET, *Venise au moyen age*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. 22-24.

24. Il leone di San Marco campeggia, infatti, ancor oggi sui monumenti pubblici e sulle porte delle località della terraferma e insulari dominate, nel tempo, dalla Serenissima, da Bergamo, posta al confine con il ducato di Milano, alla Dalmazia.

così l'indipendenza della città dall'influenza dell'impero bizantino; dall'altro tendeva a unificare i territori e le isole veneziane introducendo una devozione radicata in un solo centro cultuale — laddove, fino ad allora, varie diocesi si erano divise e contese la partecipazione dei fedeli e l'organizzazione della devozione —;[25] dall'altro ancora, procurava un patrono importante che collegava il doge direttamente a Dio, legittimandone così una *potestas* di carattere discendente proprio in virtù della sua santa mediazione.[26]

Diversamente da Venezia, Milano consente di vedere il significato della scelta del patrono, e le conseguenti trasformazioni delle sue feste di identità civica, nel passaggio dal regime comunale a quello signorile. Sebbene il primo elenco ufficiale delle feste di precetto milanesi sia noto attraverso gli statuti del 1396, quindi già in piena epoca viscontea,[27] le radici del culto per Sant'ambrogio risalivano all'età comunale della quale, nel sentimento cittadino, avevano continuato a conservare, anche durante il principato, gli ideali di *communitas* libera e indipendente.[28] Il santo vescovo, la cui reliquia del corpo era conservata nella basilica a lui intitolata,[29] era originariamente celebrato in due ricorrenze: quella della *depositio* (il giovedì dopo Pasqua) e quella dell'ordinazione episcopale (il 7 dicembre).[30] Entrambe erano onorate con processioni solenni e offerte, ma la seconda era osservata con un'enfasi maggiore e richiamava numerosi visitatori e fedeli, anche da fuori Milano, probabilmente perché ad essa era associato uno dei quattro mercati straordinari (gli altri erano nei giorni dell'Ascensione, di san Lorenzo, e di san Bartolomeo), che metteva in luce come la prosperità della città si fondasse sull'attività artigianale e sulla mercatura.[31]

Come è noto, nel processo di costituzione della signoria viscontea le prerogative corporative e comunali della società milanese vennero progressivamente ridimensionate, mentre la struttura dello stato fu investita da una serie di mutamenti in senso verticistico e aristocratico. All'interno di questa dinamica, la simbologia della pace rappresentata

25. Vedere: Jean-Claude Hocquet, *Venise au moyen age*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. 185-187.

26. Per una più dettagliata narrazione della leggenda marciana e dei suoi significati di fondazione si veda: Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984, p. 91-103.

27. È opinione comune degli storici che essi riprendessero in maniera sostanzialmente fedele quelli del 1330 a noi non pervenuti e rinnovati nel 1351, vedere: Enrico Cattaneo, "L'evoluzione delle feste di precetto a Milano dal secolo xiv al xx. Riflessi religiosi e sociali", *Studi in memoria di mons. Cesare Dotta*, Ambrosius, Milà, 1956, p. 69-200, in particolare p. 71-72.

28. Sulla devozione dei milanesi per S. Ambrogio, vedere: Patrick Boucheron, "Palimpsestes ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron (Milan, xi^{e}-xv^{e} siècles)", Pierre Chastang (ed.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé au Moyen Âge et à la Renaissance*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2008, p. 15-37, con ampia bibliografia.

29. Vedere: Sible De Blaauw, "Il culto di Sant'Ambrogio e l'altare della Basilica Ambrosiana a Milano", Fabrizio Ricciardelli (ed.), *I luoghi del sacro. Il sacro e la città fra Medioevo ed Età moderna*, Mauro Pagliai Editore, Florencia, 2008, p. 43-62.

30. Sulla storia della devozione per Sant'Ambrogio e delle cerimonie ad essa legate si veda Enrico Cattaneo, "La devozione a Sant'Ambrogio", *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Vita e Pensiero, Milà, 1984; Fabrizio Fiaschini, "I paratici in festa", Annamaria Ambrosioni (ed.), *Le Corporazioni milanesi e Sant'Ambrogio nel Medioevo*, Camera di Commercio Industria Artigianato Agricoltura, Milà, 1997, p. 57-92, in particolare p. 69.

31. Vedere: Fabrizio Fiaschini, "I paratici in festa", Annamaria Ambrosioni, (ed), *Le Corporazioni milanesi...*, p. 69.

dalla processione civica, che doveva esprimere la composizione dei conflitti all'interno della *civitas* raggiunta attraverso la concordia di tutte le sue parti sociali, subì un processo di trasformazione che la portò, dall'essere una volontaria conquista della cittadinanza, a diventare una vittoria personale del signore come unico garante della stabilità e del benessere comuni.[32] Questo processo fu ratificato, come d'uso, con l'istituzione di nuove feste che commemoravano imprese viscontee ed erano celebrate con processioni solenni alle quali erano tenuti a partecipare anche i corpi sociali.[33]

L'operazione più spregiudicata sul culto comunale per Sant'ambrogio fu, però, compiuta da Azzone Visconti per commemorare la vittoria ottenuta a Parabiago dallo zio Luchino su Loderigo Visconti il 21 febbraio del 1339,[34] particolarmente importante perché segnava la definitiva prevalenza al governo della città di un ramo della famiglia sull'altro.[35] Allo scopo di consolidare la propria signoria, Azzone, sfruttando l'abilità retorica dello 'storiografo di corte' Galvano Fiamma, creò un vero e proprio mito di legittimazione. Secondo il racconto del Fiamma, Ambrogio sarebbe infatti apparso durante la battaglia definitiva, vestito di bianco e armato di flagello, per condurre l'esercito milanese alla vittoria contro le truppe mercenarie tedesche guidate da Loderisio:[36] in tal modo il patrono cittadino avrebbe sancito la propria definitiva associazione con il signore-pacificatore, divenendo così garante delle sue gesta e del suo ruolo di *princeps* e innescando un processo di trasformazione del culto ambrosiano da culto rappresentativo dell'unità corporativa dei *cives*, a culto mediato dall'autorità del signore che in esso trovava la sua legittimazione. La vittoria di Parabiago fu perciò annoverata negli statuti di Milano fra le ricorrenze dedicate al santo arcivescovo e celebrata pubblicamente con solenni oblazioni.[37]

32. Su questo argomento si è soffermato Guido Cariboni, "Comunicazione simbolica e identità cittadina a Milano presso i primi Visconti (1277-1354)", *Reti Medievali*, IX (Florència, 2008), p. 1-52. url: <http://www.retimedievali.it>; Guido Cariboni, "Il codice simbolico tra continuità formale e mutamento degli ideali a Milano presso i primi Visconti", *Annali di storia moderna e contemporanea*, 16 (Milà, 2010), p. 197-214.

33. Vedere: Fabrizio Fiaschini, "I paratici in festa", Annamaria Ambrosioni (ed.), *Le Corporazioni milanesi e Sant'Ambrogio nel Medioevo*, Camera di Commercio Industria Artigianato Agricoltura, Milano, 1997, p. 77-78; Nadia Covini, "Feste e cerimonie milanesi tra città e corte. Appunti dai carteggi mantovani", *Ludica, annali di storia e civiltà del gioco*, 7 (Roma, 2001), p. 122-150, in particolare p. 135 nota 97 con bibliografia.

34. Enrico Cattaneo, "La devozione a Sant'Ambrogio", *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Vita e Pensiero, Milà, 1984, p. 126.

35. Su questo episodio, e sulla sua influenza sulla rappresentazione iconografica di Sant'ambrogio, vedere: Guido Cariboni, "I Visconti e la nascita del culto di sant'Ambrogio della Vittoria", *Annali dell'Istituto Storico italo-germanico di Trento*, XXIV (Trento, 2000), p. 595-613 (pubblicato anche on-line sulla url: <http://fermi.univr.it/RM/biblioteca/scaffale/c.htm#Guido%20Cariboni>); Guido Cariboni, "Comunicazione simbolica...", Guido Cariboni, "Il codice simbolico..." Si vedano inoltre: Patrick Boucheron, "Palimpsestes ambrosiens...", p. 25-28; Federica Cengarle, "I Visconti e il culto della Vergine (xiv secolo): qualche osservazione", *Annali di storia moderna e contemporanea*, 16 (Milà, 2010), p. 215-228.

36. Per una descrizione dettagliata della dinamica di questo episodio e per le fonti e la bibliografia relative, oltre ai contributi citati nella nota precedente, rimando solo a Patrick Boucheron, "Palimpsestes ambrosiens...", p. 25-28, il quale, a p. 26, sostiene che fu proprio Galvano Fiamma l'inventore del mito dell'epifania ambrosiana.

37. Così la prescrivono gli statuti cittadini del 1396: "*Pro festo S. Ambrosi ad victoriam de Parabiago die XXI febr. Fiat oblatio honorifice per comune Med*", in Enrico Cattaneo, "L'evoluzione delle feste di precetto a Milano dal secolo xiv al xx. Riflessi religiosi e sociali", *Studi in memoria di mons. Cesare Dotta*, Ambrosius, Milà, 1956, p. 122, nota 130.

La manipolazione in senso signorile della simbologia identitaria legata ad Ambrogio, nel tentativo dei Visconti di trovare nell'appoggio carismatico del patrono comunale la legittimazione della propria presa di potere, non dovette, tuttavia, essere sufficiente a rimuovere, nella sensibilità del popolo milanese, l'associazione del santo vescovo con il proprio passato di libero comune. Questa dovette essere, a mio avviso, una delle ragioni che indusse lo stesso Azzone a introdurre, anche al livello civico, la devozione per una nuova e più potente protettrice, la Vergine,[38] fondandolo sul principio che, come la Madonna è mediatrice fra Dio e gli uomini, così il signore lo dovesse essere tra Maria e il popolo di Milano, secondo un conferimento di legittimazione discendente analogo a quello operato dal doge veneziano Giustiniano Particiaco nei confronti di San Marco. Azzone, infatti, non solo si fece costruire, per la propria privata devozione, una sfarzosa cappella di palazzo dedicata alla Madre di Cristo, ma istituì anche per la sua natività (l'8 settembre) una festa pubblica, nella quale i territori e le città del dominio erano tenuti ad offrire preziosi palii di seta per confermare annualmente la loro sottomissione alla Protettrice e, soprattutto, al signore che con il suo aiuto garantiva il mantenimento del possesso del territorio sovracittadino.[39]

Fu, tuttavia, Gian Galeazzo Visconti che, per sottolineare ulteriormente questa mutata gerarchia patronale e consolidare la legittimazione del casato agli occhi dei milanesi, negli ultimi due decenni del XIV secolo rilanciò l'iniziativa dell'avo promuovendo una nuova operazione che mirava al tentativo di affiancare, se non addirittura di sostituire, nella cerimonialità identitaria la devozione 'comunale' per Sant'ambrogio con quella 'principesca' per la Vergine. A tale scopo avviò la costruzione del nuovo duomo (1385-1386) sull'antica cattedrale di Santa Maria Maggiore e, in ossequio alla volontà di centralizzazione dei culti cittadini che tale gesto indicava, stabilì di istituire, come forma celebrativa principale, la ritualizzazione solenne delle processioni delle offerte presentate dalle Porte cittadine e dai paratici (così si chiamavano le corporazioni milanesi di arti e mestieri) alla Fabbrica del duomo. Queste manifestazioni assunsero dunque il significato, sottolineato anche dallo sfarzo particolare, di riunificazione delle varie membra della città, ciascuna con i suoi santi patroni, nell'unico culto mariano centrale, figurazione simbolica dell'egemonia spirituale, oltre che politica, dei Visconti.

Le cerimonie di oblazione alla Fabbrica del duomo, la cui forza identitaria era rappresentata proprio dal coinvolgimento delle Porte — ossia delle circoscrizioni territoriali cittadine nelle quali si esercitava il livello primario di appartenenza civica dei residenti — vennero, dunque, a scandire tutta la stagione estiva iniziando la domenica di Pentecoste e terminando il giorno della Natività della Vergine (8 settembre), ed erano organizzate da sette delle otto Porte della città (Orientale o Rença che apriva le celebrazioni, Ticinese, Vercellina, Comasina, Romana, Tosa e Nuova, che le chiudeva), con l'esclusione di Porta Giovia, in quanto residenza del castello ducale. Rappresentanti e

38. Vedere: Fabrizio Fiaschini, "I paratici...", p. 79-80; Federica Cengarle, "I Visconti...".

39. Una trattazione più ricca di notizie e di bibliografia sulla devozione di Azzone Visconti per la Vergine si trova in: Federica Cengarle, "I Visconti...".

cittadini dei rioni afferenti a ciascuna Porta, paratici, collegi, parrocchie, sfilavano in processione solenne dalla loro sede, attraversando la città, fino alla cattedrale, alla quale recavano offerte in danaro, ma anche in materiali da costruzione o in quant'altro fosse necessario alla realizzazione della Fabbrica. Alle offerte della città si aggiungevano quelle del duca, dei suoi familiari e cortigiani, e degli ufficiali dello Stato.[40]

Nonostante la solennità delle cerimonie oblative, che mirava a rendere i cittadini partecipi di questa nuova festa civica, l'operazione promossa da Gian Galeazzo, e proseguita in seguito anche dagli Sforza a cominciare dal duca Francesco,[41] non mi sembra, tuttavia, che avesse raggiunto a pieno l'obiettivo ricercato, perché certamente non riuscì ad attenuare la devozione 'civica' dei milanesi per l'originario patrono comunale. Ne è una testimonianza l'intitolazione Ambrosiana della effimera repubblica post-viscontea del 1447-1450, durante la quale la festa dell'antico protettore, e in particolare la processione del 7 dicembre, fu prontamente rilanciata con nuovo vigore. Il 6 dicembre del 1448, infatti, una grida dell'Ufficio di provvisione della Repubblica ordinava a "tuti li paratici con più numero che se possano [di presentarsi il giorno seguente] su la piaza del broleto con li payli più belli e più honorevoli che sia possibile per andare a fare la offerta al glorioso nostro protectore et patrone (sic) sancto Ambrosio e che ciaschaduno paratico voglia portare duo cillostro per offrire". Oltre ai paratici, si esortava "zaschaduno zentilhomo e citadino che vogliano convenirse con le sue porte e andare di poi a la corte de l'arengho per acompagnare li illustri nostri signori capitanei et cetera a la offerta predicta e caduno voglia portare quella quantitate de dinari che v'è pratica per offrire".[42]

5

L'identità urbana e la sua rappresentazione dipendevano strettamente dall'assetto politico della città, in particolare se era dominante o capitale: di conseguenza anche l'organizzazione simbolica delle cerimonie destinate ad esprimerle dovette corrispondere alla natura dei diversi assetti politico-istituzionali. Le feste di identità civica erano, infatti, una forma di autorappresentazione sia della struttura sociale, sia delle identità individuali dei vari corpi componenti la compagine cittadina e dei loro rapporti gerarchici, sia delle relazioni fra città dominante e territori sottomessi, con la nascita dello stato territoriale, oppure fra il principe, la città e le località governate nel caso delle capitali. Proprio questa funzione auto-rappresentativa determinò la particolare strutturazione rituale delle feste identitarie, connotate da alcune articolazioni pressoché costanti

40. Pietro Ghinzoni, "Trionfi e rappresentazioni a Milano (secolo xiv e xv)", *Archivio storico lombardo*, XIV (Milà, 1887), p. 820-831.

41. Sull'interesse degli Sforza per le oblazioni alla Fabbrica del duomo vedere: Nadia Covini, "Feste e cerimonie...", p. 127-130.

42. ASM, Registri Panigarola, reg. 6, c. 96, in: Anna Maria Rapetti, "Fonti normative e documentarie", *Le Corporazioni milanesi e Sant'Ambrogio nel Medioevo*, Annamaria Ambrosioni (ed.), Camera di Commercio Industria Artigianato Agricoltura, Milà, 1997, p. 147-152 (citazione a p. 148). Vedere anche: Fabrizio Fiaschini, "I paratici in festa", Annamaria Ambrosioni (ed.), *Le Corporazioni milanesi...*, p. 77-78.

— pur nelle debite differenze locali[43] — e discriminanti per il riconoscimento di tali manifestazioni rispetto ad altre pur dotate di forme celebrative analoghe: non tutte le processioni o le corse al palio o le offerte delle magistrature o dei corpi ecclesiastici a qualche luogo o oggetto di culto, per citare solo pochi casi, avevano infatti, di per sé, un valore di rappresentazione dell'identità civica.[44] Lo scopo di queste manifestazioni, insito nella funzione dell'auto-rappresentazione, era dunque, sul fronte interno, quello di confermare e di legittimare l'assetto politico, istituzionale e sociale attraverso il rituale oblativo, mutando e adeguandosi all'occorrenza per poterne sempre riflettere le trasformazioni istituzionali, e sul fronte esterno di presentare la città, con le sue istituzioni e le sue ricchezze, ad ambasciatori ed ospiti forestieri che erano, non a caso, una presenza costante e ricercata. Le processioni solenni di tutti i corpi cittadini, laici ed ecclesiastici identificati da insegne e stendardi,[45] con le magistrature, le istituzioni territoriali amministrative urbane, le corporazioni e le località del dominio in posizione di particolare rilievo compivano nel tessuto urbano un percorso lustrale che, grazie alla presenza delle reliquie, possedeva anche un valore propiziatorio per la città ritualmente rinnovato di anno in anno.

Solitamente, la strutturazione della cerimonia, nell'articolazione dei cortei laici, era definita dagli statuti o dalle deliberazioni dei consigli cittadini, che precisavano una serie di elementi fondamentali per l'adempimento del rituale; più raro è, invece, trovare indicazioni sulla processione religiosa, probabilmente perché contenute in fonti di natura ecclesiastica, come costituzioni, decretali vescovili o altro, non ancora emerse dagli archivi o andate disperse: essa tuttavia, per quanto è dato di sapere da altre testimonianze, soprattutto cronachistiche ed epistolari, doveva essere composta dalle regole di frati, preti, chierici e monaci, recanti i paramenti più preziosi e le reliquie più importanti, e dalle confraternite di devozione. La strutturazione delle feste identitarie consente, dunque, di sfatare definitivamente un luogo comune storiografico purtroppo ancora ricorrente negli studi sul cosiddetto 'teatro medievale': quello della classificazione contenutistica nelle categorie di 'teatro religioso' e 'teatro laico' che, nello scindere due componenti fondamentali per la costruzione dell'immagine unitaria della città, impedisce anche di

43. Per uno sguardo comparativo sulle feste patronali di tre città (Firenze, Venezia e Milano), Vedere: Paola Ventrone, "Feste e rituali civici: città italiane a confronto", G. Chittolini, P. Johanek (eds.), Aspetti e componenti..., p. 155-191, saggio dal quale riprendo, con approfondimenti e nuove prospettive, alcune delle considerazioni qui esposte.

44. A Firenze, ad esempio, era molto sentito il culto per la Madonna dell'Impruneta, una tavola votiva che veniva portata in città, soprattutto nei momenti di pericolo o di calamità naturali, con una processione solenne alla quale partecipavano la Signoria, le magistrature, i cittadini e il clero. Su questo culto vedere: Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Academic Press, Nova York - Londres, 1980, p. 63-80 e *passim*, ma si veda anche lo Statuto del Podestà dell'anno 1325, che prescrive l'osservanza civica delle feste di Santa Reparata e di San Zenobi: Romolo Caggese, (ed), *Statuti della Repubblica fiorentina*, Olschki, Florencia, 1999, vol II, libro V, rubrica XX, p. 343: "*De custodiendo festivitatem Sancte Reparate et Sancti Çenobii*".

45. Talvolta, come a Firenze, sfilanti in cortei separati.

comprendere l'intima compenetrazione fra la dimensione ecclesiastica e quella civile che sempre ha contraddistinto i linguaggi della politica di antico regime.[46]

Statuti e provvedimenti legislativi prescrivevano, dunque, che il giorno della ricorrenza, e un numero variabile di limitrofi, fossero ritenuti festivi, cosa che comportava l'astensione obbligatoria dal lavoro per partecipare alla festa, con sanzioni, solitamente pecuniarie, per i trasgressori, e, viceversa, la costrizione a lavorare per le categorie direttamente coinvolte in particolari momenti del programma delle manifestazioni, quali la mostra dei manufatti davanti alle botteghe artigiane, o la fiera, o il mercato che solitamente si tenevano per esaltare la ricchezza della città. Venivano poi indicati il numero delle processioni laiche, l'ordine e le precedenze dei partecipanti (le varie magistrature, i rappresentanti delle più alte cariche di governo, quelli delle corporazioni artigiane con i loro affiliati, gli eventuali ospiti di riguardo o ambasciatori forestieri, via via fino ai componenti delle ripartizioni politico territoriali cittadine), il tipo e il valore delle offerte — per lo più costituite da torchietti di cera di varia misura e peso in proporzione alla posizione sociale dell'offerente —, l'eventuale presenza della corsa del palio, i giorni e le ore in cui ciascuna manifestazione prevista nella festa doveva avere luogo. Oltre a questi elementi, le componenti discriminanti per la qualificazione identitaria di questo tipo di celebrazioni erano: la presenza delle comunità sottoposte o dominate, anch'esse recanti offerte stabilite dagli statuti o dai singoli patti intercorsi al momento dell'assoggettamento, che dovevano ogni anno ribadire la loro accettazione dell'autorità della dominante o della capitale;[47] la presenza di alcuni prigionieri graziati o di altri simboli intesi a rappresentare la rettitudine e la misericordia nell'amministrazione della giustizia; la pulizia e l'adornamento dei percorsi cerimoniali e, soprattutto, dei luoghi simbolici del potere civile e religioso.

6

Firenze offre un esempio particolarmente chiaro della formazione e delle componenti tipiche delle feste identitarie. La prima formalizzazione legislativa della festa patronale di San Giovanni Battista (24 giugno) fu stabilita dagli statuti del Podestà del 1325, che definirono la composizione della rappresentanza laica della cerimonia, precisando che i cittadini di Firenze e di borghi e sobborghi dovevano offrire ciascuno un cero, mentre il Podestà, il Capitano e Difensore, con i loro militi, giudici e notai, i Priori delle Arti e il Gonfaloniere di Giustizia dovevano recarsi alla chiesa di San Giovanni, il giorno della vigilia della ricorrenza patronale, portando ceri di valore adeguato alla loro posizione politica. Il medesimo giorno i sedici gonfaloni, vale a dire le società territoriali di origine popolare, dovevano sfilare ordinatamente — secondo il regime di precedenze

46. Come, per fare un solo esempio relativamente recente, avviene ancora in: Marzia PIERI, *La nascita del teatro moderno in Italia tra XV e XVI secolo*, Bollati Boringhieri, Turí, 1989.

47. Su questo punto si vedano le considerazioni di: Giorgio CHITTOLINI, "Civic Religion and the Countryside in Late Medieval Italy", Trevor DEAN, Chris WICKAM (eds.), *City and Countryside in Late Medieval and Renaissance Italy. Essais presented to Philip Jones*, The Hambledon Press, Londres - Ronceverte, 1990, p. 69-80; oltre al contributo dello stesso Chittolini in questi atti.



Fig. 2. Giovanni di Francesco Toscani, *L'offerta dei palii a San Giovanni*, Firenze, Museo Nazionale del Bargello.

stabilito nei capitoli delle società stesse —, ciascuno preceduto dal proprio stendardo, e i cittadini che ne facevano parte recare ceri. Per chi non avesse rispettato l'obbligo di presenza, e non avesse sospeso ogni attività lavorativa, era prevista una pena pecuniaria. Infine, sempre inderogabilmente il 23 giugno — e non il 24, ricorrenza della natività del Battista, che era probabilmente riservato alla processione ecclesiastica —, i principali ufficiali cittadini, vale a dire il Podestà, il Capitano, l'Esecutore degli Ordinamenti di giustizia e il Giudice degli appelli, erano tenuti a offrire all'altare del patrono un palio ciascuno, di valore proporzionale all'importanza delle rispettive cariche (fig. 2). Lo stesso 23 giugno sfilava anche il corteo delle rappresentanze dei Comuni rurali e delle pievi del contado, ciascuna con un cero di 12 libbre: tutti questi ceri venivano accesi davanti alla chiesa di San Felice in Piazza, al limitare delle mura cittadine, da dove muoveva la processione, accompagnata dalle "tube e cennamelle" del Comune di Firenze e guidata da un membro della famiglia del Podestà e da uno di quella del Capitano, fino alla chiesa di San Giovanni.

La festa assunse una fisionomia più articolata e costante nel primo decennio del XV secolo, per rappresentare adeguatamente gli esiti della riforma oligarchica varata dalla *élite* dirigente durante l'egemonia del partito di Maso degli Albizzi.[48] L'importanza assegnata alla festa patronale nella visualizzazione del nuovo assetto politico, che si inseriva in un più ampio processo di mitizzazione della città propagandato, fre le altre opere, dalla *Laudatio Florentinae urbis* del cancelliere e umanista Leonardo Bruni,[49] è fedelmente rispecchiata dalla descrizione di Gregorio Dati, non a caso la prima lunga e particolareggiata trattazione dell'argomento, inserita nella sua *Istoria di Firenze*, anch'essa

48. Su questa trasformazione politica, che reagì al tentativo di istituire un governo allargato alle fasce dei lavoratori sottomessi perseguito con la cosiddetta rivolta dei Ciompi del 1378, mi limito a rimandare all'ormai classico Gene A. BRUCKER, *Dal Comune alla Signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, il Mulino, Bolonia, 1981.

49. Riccardo FUBINI, "La *Laudatio Florentinae urbis* di Leonardo Bruni: immagine ideale o programma politico?", Francesca BOCCHI, Rosa SMURRA (ed.), *Imago urbis. L'immagine della città nella storia d'Italia*, Viella, Roma, 2003, p. 371-388 (ora ripubblicato in: Riccardo FUBINI, *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo Stato territoriale al Machiavelli*, Edifir, Florencia, 2009, p. 153-163).

redatta in termini programmaticamente laudatorî della città e delle sue istituzioni. Intorno al 1410, dunque, la celebrazione si svolgeva in due giornate. Il 23 giugno, vigilia della ricorrenza, avveniva la cosiddetta "mostra": l'esposizione all'esterno delle botteghe dei più pregiati manufatti fiorentini — stoffe di seta e d'oro, gioielli, tavole dipinte, armi —, e si svolgevano due processioni solenni. Al mattino sfilavano: "tutti i cherici e preti, monaci e frati, che sono gran numero di regole, con tante reliquie di santi che è una cosa infinita e di grandissima divozione, oltre alla maravigliosa ricchezza di loro adornamenti, con ricchissimi paramenti di vesti d'oro e di seta e di figure ricamate e con molte compagnie d'uomini secolari che vanno innanzi ciascuno alla regola di quella chiesa dove tale compagnia si rauna con abito d'angioli e con suoni e stormenti di ogni ragione e canti maravigliosi, facendo bellissime rappresentazioni di quelli santi e di quella solennità a cui onore la fanno, andando a coppia a coppia, cantando divotissime laude. Partonsi da santa Maria del Fiore e vanno per la terra e quivi ritornano".[50]

Mentre all'ora del vespro sfilava la processione dei fiorentini laici "al ben comune uniti", come recita un anonimo poemetto degli stessi anni,[51] che andava ad omaggiare il patrono: "tutti i cittadini sono ragunati ciascuno sotto il suo Gonfalone, che sono sedici, e per ordine, vanno l'uno Gonfalone drieto all'altro, e in ciascuno Gonfalone tutti i suoi cittadini a due a due, andando innanzi i più degni e i più antichi, e così seguendo insino a' garzoni, riccamente vestiti, a offerere alla chiesa di San Giovanni un torchietto di cera di libbre una per uno".[52]

La mattina del 24 giugno, giorno della festa, era dedicata all'offerta solenne delle magistrature cittadine, accompagnate dai rappresentanti dei territori sottomessi che recavano i censi: ceri di legname dipinto per le località di più antico assoggettamento, e palii per quelle più recenti o più importanti: "Sono intorno alla gran piazza [dei Signori] cento torri che paiono d'oro, portate quali con carrette e quali con portatori, che si chiamano ceri, fatti di legname, di carta e di cera, con oro e con colori e con figure rilevate. Appresso, intorno alla ringhiera del Palagio, vi ha cento palii o più: e i primi sono quelli delle maggiori città che danno tributo al Comune, come quello di Pisa, d'Arezzo, di Pistoia, di Volterra, di Cortona e di Lucignano e di Castiglione Aretino, e di certi signori di Poppi e di Piombino che sono raccomandati dal Comune. E sono di velluto doppi, quale di vaio, quale di drappo di seta".[53]

L'atto di sottomissione delle località soggette rivestiva un'importanza cerimoniale fondamentale, perché non solo visualizzava annualmente gli ampliamenti del dominio

50. Luigi Pratesi (ed.), *L'"Istoria di Firenze" di Gregorio Dati dal 1380 al 1405, illustrata e pubblicata secondo il codice inedito stradiniano, collazionato con altri manoscritti e con la stampa del 1735*, Tonti, Norcia, 1904, p. 91. Per un'illustrazione dei problemi filologici di questa edizione, in relazione ai tre testimoni manoscritti della cronaca conservatici, vedere: Paola Pirolo, "Tre momenti di descrizione della festa di San Giovanni Battista", Paolo Pastori (ed.), *La festa di San Giovanni nella storia di Firenze. Rito, istituzione e spettacolo*, Edizioni Polistampa, Florencia, 1997, p. 81-85.

51. La descrizione in rima, copiata da un certo Zanobi Perini fra il 1407 e il 1409, è stata pubblicata da: Cesare Guasti, *Le feste di San Giovanni Batista in Firenze descritte in prosa e in versi dai contemporanei*, R. Società di San Giovanni Battista, Florencia, 1908, p. 9-17, citazione a p. 17.

52. Luigi Pratesi (ed.), *L'"Istoria di Firenze"* ..., p. 92.

53. Luigi Pratesi (ed.), *L'"Istoria di Firenze"* ..., p. 92.

territoriale fiorentino, tenacemente perseguito dal regime oligarchico anche a costo di pesanti sacrifici economici e fiscali imposti ai cittadini,[54] ma anche perché serviva a rinnovare e a ribadire il patto di sottomissione alla dominante da parte delle terre sottoposte, creando un rituale dal forte potere legittimante nei confronti delle *élites* di governo, di cui ratificava la supremazia sovra-cittadina.

Dopo l'atto di sottomissione alla Signoria delle terre del dominio (significativamente l'unico gesto di omaggio verso le autorità politiche, essendo tutte le processioni destinate a glorificare il patrono), dalla piazza muoveva l'affollata processione degli organi di governo, con tutti i segni distintivi loro propri, che si articolava in segmenti distinti: aprivano il corteo i Capitani di Parte Guelfa, preceduti dal loro stendardo, e i cavalieri fiorentini, insieme agli ambasciatori e ai cavalieri forestieri; seguivano i palii e i ceri di legname e le offerte di torchietti di cera dei contadini dei villaggi tenuti all'oblazione; poi i Signori della Zecca con il loro carro (un cero di legname particolarmente elaborato), accompagnati dai matricolati delle Arti di Calimala e dei Cambiatori (direttamente responsabili dell'organizzazione della festa), ciascuno recante un torchietto di cera; poi i Priori e Collegi con Podestà, Capitano ed Esecutore degli ordinamenti di giustizia accompagnati, per maggiore solennità, da trombe e pifferi; per ultimi andavano all'offerta i cavalli "barberi" del palio, i tessitori di pannilani fiamminghi e bramanzoni stanziati a Firenze e dodici prigionieri del carcere delle Stinche, liberati per misericordia "a onore di San Giovanni".[55]

Nel pomeriggio, si svolgeva infine la corsa del palio.

7

La presenza degli elementi caratterizzanti, qui illustrati con l'esempio fiorentino, tese a rimanere costante nel tempo per sottolineare l'eccellenza e la differenza della festa di identità civica da qualsiasi altra manifestazione cittadina, anche se con il mutare dei regimi o degli assetti istituzionali poteva variare qualcuno dei loro significati simbolici. I cambiamenti più evidenti nella significazione ideologica furono, invece, più spesso riservati agli oggetti di spettacolo che nel tempo vennero coagulandosi intorno al rituale collettivo assumendo la forma prevalente, ma non esclusiva, del carro raffigurante episodi di storia sacra, di storia romana, oppure immagini allegoriche o mitologiche. Queste rappresentazioni, talvolta recitate e talaltra semplici *tableaux vivants*, non erano sempre previste dai provvedimenti legislativi che regolavano il rituale, pur configurandosi anch'esse, di fatto, come oblazioni, ma si aggiungevano a scopo esornativo ottenendo il risultato da un lato di conferire visibilità ai soggetti che le realizzavano (circoscrizioni rionali, confraternite, corporazioni, ordini ecclesiastici, compagnie di giovani patrizi, privati cittadini facoltosi),

54. Sulla politica estera fiorentina del ventennio 1382-1402 rimando solo a: Gene A. Brucker, *Dal Comune alla Signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, il Mulino, Bolonia, 1981, p. 125-219.

55. Luigi Pratesi (ed.), *L'"Istoria di Firenze"* ... p. 92.

dall'altro, trovandosi collocate *a latere* del cerimoniale, potevano talvolta farsi latrici di messaggi di parte, legati agli interessi dei committenti.[56]

A Milano, a conclusione e complemento delle processioni oblative alla Fabbrica del duomo, venivano allestiti spettacoli sulla piazza della cattedrale.[57] Sul piano della storia del teatro queste rappresentazioni sono di grande interesse perché fin dalla fine del XIV secolo, in un periodo, cioè, nel quale vi era in tutta la Penisola una prevalenza di spettacoli di argomento religioso, i temi messi in scena erano invece i più vari: da quelli mitologici come *Giasone e Medea* (del 1389, la più antica rappresentazione nota); a quelli di storia antica come *Didone e Enea* (1423); a quelli di storia cittadina, come la sconfitta e la cattura del conte di Armagnac ad opera delle milizie viscontee nel 1391 (1423); a quelli religiosi come la rappresentazione della resurrezione di Cristo con la liberazione dei padri dal limbo (1457); o ancora a quelli di attualità, come la *Demonstratione de la Chiesa vacante* che inscenava l'elezione di papa Pio II (1458), e l'elenco potrebbe continuare.[58] Gli *Annali della Fabbrica del Duomo*, che sono la fonte principale per la conoscenza dei soggetti di alcune di queste rappresentazioni, non danno però informazioni sulle loro modalità di svolgimento, contenendo soltanto note di spesa riguardanti la fattura di costumi o la costruzione di palchi per il pubblico. Per questo tipo di notizie sovvengono prevalentemente testimonianze epistolari, dalle quali si capisce come la forma spettacolare adottata più di frequente fosse quella dei carri figurati che, dalla Porta i cui abitanti avevano allestito lo spettacolo, venivano tirati fino al duomo in processione solenne per fare le loro rappresentazioni sulla piazza.

Sul piano storico non sembra che, nel passaggio dalla signoria dei Visconti a quella degli Sforza, vi siano stati mutamenti di sostanza nello svolgimento degli spettacoli come nelle processioni che li accompagnavano, tuttavia le fonti di età sforzesca, più ricche rispetto alle precedenti, segnalano un ricorrente fenomeno di delega dell'impegno economico e organizzativo delle rappresentazioni inserite nelle cerimonie oblative, originariamente spettante agli abitanti delle Porte, a cittadini facoltosi o a familiari e cortigiani del duca in carica che, attraverso il loro finanziamento, potevano lusingare il signore e, nel contempo, aumentare il proprio prestigio personale agli occhi della

56. Per la dinamica fra identità esterna e interna dei gruppi nelle processioni civiche si vedano le osservazioni di Benjamin R. McRee, "Unity or Division? The Social Meaning of Guild Ceremony in Urban Communities", Barbara A. Hanawalt e Kathryn L. Reyerson (eds.), *City and Spectacle in Medieval Europe*, University of Minnesota Press, Minneapolis - Londres, 1994, p. 189-207, che, analizzando le processioni di carri con rappresentazioni (*pageants*) realizzate dalle corporazioni artigiane nelle città inglesi del tardo medioevo, pone maggiore enfasi sull'aspetto dell'identità di gruppo, legata appunto alla costruzione dei *pageants*, che a quello dell'appartenenza alla *civitas*, e sottolinea come l'identità di ciascuna associazione potesse addirittura porsi in termini conflittuali rispetto a quella collettiva o a quella di altri gruppi.

57. Ne abbiamo notizia, oltre che da testimonianze epistolari, dagli: Carlo Cantù (ed.), *Annali della Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano, dall'origine sino al presente*, pubblicati a cura della sua Amministrazione , Brigola, Milà, 1877-1885.

58. Per una trattazione più particolareggiata si vedano: Antonia Tissoni Benvenuti, "Il teatro volgare nella Milano sforzesca", Giulia Bologna (ed.), *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, Comune di Milano - Archivio storico civico e Biblioteca Trivulziana, Milà, 1983, vol. I, p. 333-351; Mariangela Mazzocchi Doglio, "Spettacoli a Milano nel periodo sforzesco", Mariangela Mazzocchi Doglio, Giampiero Tintori, Maurizio Padovan e Marco Tiella (eds.), *Leonardo e gli spettacoli del suo tempo*, Electa, Milà, 1983, p. 20-40.

cittadinanza e degli ospiti stranieri in quanto, nella loro qualità di feste civiche, queste manifestazioni garantivano una visibilità superiore rispetto ai trattenimenti organizzati privatamente. È il caso, per fare un esempio particolarmente significativo, della festa offerta il 21 settembre 1457 dalla porta Comasina che fu 'sponsorizzata' dal primo segretario ducale Cicco Simonetta. Con grande dispendio economico e organizzativo fu messa in scena una rappresentazione della resurrezione di Cristo, della sua discesa al limbo per liberare i santi padri e della sua salita in cielo insieme a loro. Tre carri, che ospitavano il paradiso, il sepolcro di Gesù, e l'inferno e il limbo insieme — come appare in molta iconografia coeva —, funzionarono come veri e propri luoghi deputati dove numerosi figuranti interpretarono i vari personaggi della storia sacra in un tripudio di effetti speciali e spaventosi per la presenza di diavoli, rumori, fuochi ed esplosioni.

"Al di là dello svolgimento dello spettacolo, gli elementi di questo evento che mi sembra importante mettere in rilievo riguardano soprattutto il significato della committenza. Cicco Simonetta era, infatti, uno degli *homines novi* di Francesco Sforza. Originario della Calabria, aveva servito il condottiero prima del suo insignorimento milanese, ed era stato premiato per la sua fedeltà con riconoscimenti vari, con la cittadinanza e con la carica di primo segretario. Come accadeva ad altri *homines novi* del suo stampo, tuttavia, egli non era ben visto da alcuni ambienti nobiliari milanesi, nonostante avesse sposato una fanciulla di casa Visconti, Elisabetta, per meglio integrarsi nelle file dell'aristocrazia cittadina.[59] Il finanziamento dell'offerta di porta Comasina doveva, dunque, servire a guadagnare al Simonetta il favore dei suoi vicini di rione, sollevandoli dall'onere dell'impresa, e a palesarne l'avvenuta integrazione nella *civitas*. Non è un caso, dunque, che alla festa avessero partecipato il duca e la duchessa in persona, e che una dettagliata e laudatoria descrizione fosse stata redatta, in forma epistolare, dall'umanista di corte Giorgio Valagussa, con tutte le caratteristiche retoriche della lettera encomiastica, indirizzata ad Andrea, fratello di Cicco e uomo di fiducia di Francesco Sforza.[60]

La delega organizzativa delle feste di oblazione, inaugurata dall'iniziativa del segretario ducale, divenne una consuetudine piuttosto frequente, che si ripeté, ad esempio, nel 1458, '59, '60,[61] diventando via via sempre più onerosa per lo sfarzo richiesto dagli apparati spettacolari, e non mancò di suscitare resistenze nei notabili sollecitati dal duca a farsene carico.[62] Durante la reggenza di Ludovico il Moro, tuttavia, una nuova magnifica rappresentazione fu offerta dalla porta Orientale e finanziata dal senatore Fran-

59. Un ritratto di Cicco Simonetta, ricco di notizie biografiche sul suo ruolo centrale nella politica sforzesca, si trova in: Marcello Simonetta, *L'enigma Montefeltro. Arte e intrighi dalla congiura dei Pazzi alla Cappella Sistina*, Rizzoli, Milà, 2008.

60. La lettera di Giorgio Valagussa ad Andrea Simonetta è stata pubblicata per la prima volta da: Gianvito Resta, *Giorgio Valagussa umanista del Quattrocento*, Antenore, Padua, 1964, p. 125-129. Le implicazioni politiche della committenza di Cicco Simonetta, a ragione considerata come una possibile sollecitazione da parte del duca in persona, sono state messe in rilievo anche da: Nadia Covini, "Feste e cerimonie..." p. 127-128.

61. Vedere: Pietro Ghinzoni, "Trionfi e rappresentazioni a Milano (secolo xiv e xv)", *Archivio storico lombardo*, XIV (Milà, 1887), pp. 824, 828, 830; su queste feste si sofferma anche, sottolineando l'identità dei committenti, Nadia Covini, "Feste e cerimonie..." p. 128-129.

62. Su questo argomento vedere ancora: Nadia Covini, "Feste e cerimonie..." p. 130.

cesco Fontana ivi residente: la *Favola di Atteone* di Baldassarre Taccone.[63] L'autore, un letterato e poeta che ricoprì varie cariche presso la corte sforzesca, così ricorda l'evento nelle note introduttive al testo da lui composto per quella occasione:

> "Si sogliano, sì per religione, sì per dilectare el numeroso popolo milanese, fare annuale oferte al fastigioso primo templo della ciptà di Milano; dove gli magnificentissimi gentili huomini honorevolmente contendino in edificare trophei et triumphi accomodati a loro fantasia o privata o publica: il perché, havendosi a fare l'oferta de Porta orientale, el preclarissimo et splendidissimo Senatore et cavaliere M. Francesco Fontana, volendo mostrare la magnitudine del cuore et la dispositione dell'animo suo verso questo invictissimo principe et populo milanese, alludendo al cognome suo di Fontana, una fontana ad emulatione d'antiquità ingeniosamente fabricata fece edificare; dalla quale per diversi cannoncegli acqua gocciolava. Et essendo quella portata su la piazza del domo con tranquillo silentio attentissime orechie de' S.ri patritij et plebe, fevvi la favola di Acteon trasmutato in cervo, da me composta, rappresentare".[64]

Lo spettacolo realizzava un'ardita messinscena dell'episodio narrato da Ovidio nelle *Metamorfosi* (III, 138-252) nel quale Atteone, vedendo Diana e le ninfe bagnarsi nude nell'acqua di una fonte, veniva scorto dalla dea, trasformato in cervo e poi sbranato dai suoi stessi cani, per aver osato levare lo sguardo sulla dea. Se l'allusione al nome del mecenate, rappresentata dalla fontana, rendeva omaggio al finanziatore della festa, ancor più esplicito era il messaggio encomiastico contenuto nella parte finale del testo, che si rivolgeva direttamente al duca Gian Galeazzo Sforza per tessere le lodi del suo reggente Ludovico il Moro, al quale il Taccone era particolarmente devoto:

> *"Nel fonte era uno albero altissimo, che in cima haveva un fiore, quale a tempo s'aperse et apparivvi Mercurio nuntio degli dei, parlando al Sre. Duca di Milano in commendatione del Moro".*

Excelso signor duca, i' son Mercurio,
mandato a te da Giove Apollo et Marte
a farti una imbasciata in bono agurio.
I' son disceso a dirti da suo parte
che a governar questo felice stato
con ogni ingegno son disposto et arte.
Tu ài veduto el fiero Acteon stracciato,
che essendo l'alme nymphe alla fontana,
prosumptuosamente [è] in l'acqua entrato.
Come d'esso s'è visto far Diana,
così d'ogni ribello, ogni nimico,
che pensi male oprar o cosa vana,

63. Il *terminus ante quem* di datazione del testo è il 1494, anno in cui, con la morte del duca Gian Galeazzo Sforza, gli succedette Ludovico il Moro, che nella *Favola* è, invece, menzionato come ancora reggente.

64. Il testo della *Favola di Atteone* è stato pubblicato, insieme ad alcune rime dello stesso autore, in: Felice Bariola, *L'"Atteone". Le "Rime"*, Carnesecchi, Florencia, 1884, p. 22-26. Sulla rappresentazione si vedano: Antonia Tissoni Benvenuti, "Il teatro volgare nella Milano sforzesca", Giulia Bologna (ed.), *Milano nell'età di Ludovico il Moro*, Comune di Milano - Archivio storico civico e Biblioteca Trivulziana, Milà, 1983, vol. I, p. 21.

o insidiar questo bel stato aprico,
promectano li dei vendecta fare,
et così in nome suo t'affermo et dico.
Ciascun nimico tuo faran voltare
o in lupo, o in cervo, o in dama, o in orso, o in toro,
et faran da' tuo' proprii can stracciare.
Et questo per l'amor del divo Moro,
per l'infinite suo virtute e ingegno,
porta già lungo tempo ognun di loro.
[...]
Felice te! Felice fin ch'è guida [*scil*. Ludovico il Moro];
et felice sarai di passo in passo,
et fie felice ognun ch'in lui si fida.[65]

Il passaggio dal regime comunale a quello principesco aveva dunque non solo affiancato all'originario culto civico per Sant'Ambrogio quello familiare, visconteo e poi sforzesco, per la Vergine quale diretta mediatrice tra il signore e Dio al di sopra di tutti gli altri santi protettori, ma aveva anche visto sostituirsi il principe a entrambi i patroni quale destinatario degli omaggi di cittadini e cortigiani, come proprio le trasformazioni dei soggetti delle rappresentazioni inserite nelle feste di oblazione stanno a testimoniare.

9

L'assetto urbanistico delle città giocò un ruolo determinante nella creazione di un rituale civico unificato. Parallelamente alla regolamentazione delle espressioni ludiche e festive si verificò infatti in Italia, tendenzialmente fra XII e XIV secolo, la risistemazione, in termini monumentali, dei centri rappresentativi del potere politico e di quello religioso. Questi complessi si imposero, per dimensione e ricchezza esornativa, tanto sui più modesti edifici urbani quanto sulle altre costruzioni di rilievo quali chiese, conventi, torri e dimore delle principali famiglie, venendo a simboleggiare anche visivamente l'avvenuta, o l'indotta, unità della città. Questi stessi centri rappresentativi furono dunque naturalmente destinati ad accogliere le feste identitarie che associavano, in un unico e onnicomprensivo atto di sottomissione, il santo, il luogo che ne accoglieva le spoglie o le reliquie, la città ad esso votata e l'ordinamento politico realizzatovi, mentre i percorsi seguiti dagli organismi processionali ritagliavano, all'interno del tessuto urbano, aree preferenziali che venivano sacralizzate dal passaggio degli oggetti di culto e dei cortei oblativi.

Spesso le feste identitarie erano imperniate sulla dualità urbanistica fra il polo religioso della cattedrale e quello politico del palazzo pubblico, esprimendo in tal modo, anche nella composizione delle processioni religiose e laiche, la divisione delle sfere di competenza dei poteri e la loro collaborazione per la visualizzazione dell'unità e della

65. Felice Bariola, *L'"Atteone"*... p. 26.

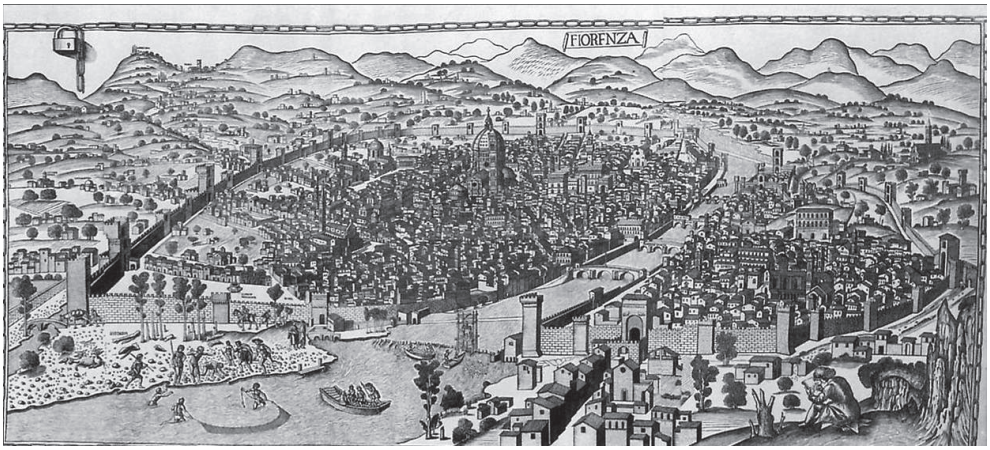


Fig. 3. *Fiorenza (pianta detta "della catena")*, Firenze, Museo di Firenze com'era.

concordia della città. È il caso di Firenze (fig. 3)[66] — ma anche di Pisa o Siena per fare altri due soli esempi —, dove il centro politico del Palazzo dei Signori ospitava quel fondamentale momento della cerimonia patronale nel quale avvenivano le offerte dei palii e dei ceri alle magistrature cittadine da parte delle località, dei comuni e dei villaggi del dominio. La Signoria stava onorevolmente allineata sulla arringhiera, una balaustra che oggi non esiste più, ma che è visibile, ad esempio, nel dipinto tardo-quattrocentesco raffigurante il rogo del Savonarola (fig. 4), dove è rappresentato lo schieramento delle magistrature sulla arringhiera medesima e sotto la loggia dell'Orcagna, in modo analogo a quello in cui essa stava assestata per ricevere le offerte dei territori del dominio durante la celebrazione patronale.[67] Il polo religioso della diade battistero-duomo era, invece, punto di partenza della processione religiosa — e meta di tutti i cortei ecclesiastici e civici —, che seguiva un percorso in buona parte ricalcato sul perimetro dell'antico *castrum* romano, ancora visibile nella pianta di Stefano Bonsignori del 1584 (fig. 5). L'itinerario processionale possedeva un significato simbolico, perché, avendo come partenza e meta il Battistero di San Giovanni, non solo collegava i centri religioso e politico, passando per la piazza dei Signori, ma compiva anche una sorta di beneaugurante rifondazione lustrale della città, grazie al passaggio delle reliquie, che ogni anno ne doveva garantire il benessere.

66. Nella *Pianta Catena* del 1472 ca., così denominata dalla forma della cornice serrata da un lucchetto che la racchiude, quasi a sancirne l'inviolabilità dall'esterno, si stagliano in tutta evidenza i poli cerimoniali — civile e religioso — della città, si disegna severa l'imponenza delle mura difensive, spiccano vistosamente la densità del tessuto abitativo, la quantità dei luoghi di culto e dei palazzi gentilizi, la produttività delle zone periferiche occidentali tangenti le rive dell'Arno.

67. In una epistola databile al 1453, scoperta e pubblicata da: Daniela Delcorno Branca, "Un camaldolese alla festa di S. Giovanni. La processione del Battista descritta da Agostino di Portico", *Lettere italiane*, 1 (Pàdua, 2003), p. 3-25, in particolare p. 10, il monaco descriveva la festa di San Giovanni non mancando di sottolineare "la magestà di questa signoria, che con apparato superbo su in alto sedeva".



Fig. 4. Anonimo pittore fiorentino, *Il rogo di Girolamo Savonarola*, Firenze, Museo di San Marco.



Fig. 5. Stefano Bonsignori, *Nova pulcherrimae civitatis Florentiae topographia accuratissime delineata* (particolare della zona centrale), Firenze, Museo di Firenze com'era.

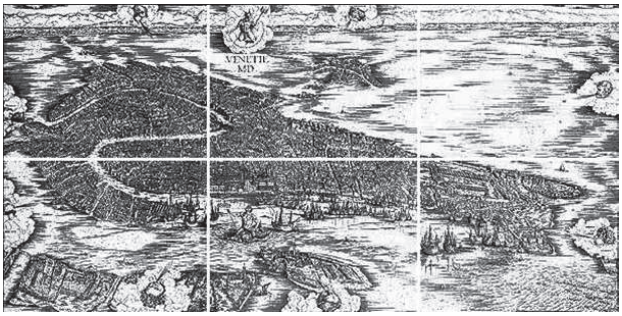


Fig. 6. Jacopo de' Barbari, *Veduta di Venezia,* Collezione privata.

Rispetto a questo prevalente schema bipolare, Venezia presenta un comportamento significativamente anomalo. Se le città di origine romana, come Firenze, sono prevalentemente caratterizzate da una pianta ortogonale, la morfologia urbana della Serenissima, divisa fra terra e acqua, si presenta, invece, come un organismo cinetico, la cui percezione dello spazio — come ancor oggi si avverte — non è comprensibile in una visione prospettica ma fruibile solo attraverso la deambulazione (fig. 6). La volontà di unificazione cultuale, costantemente perseguita fin dal dogado di Sebastiano Ziani e crescentemente dopo la serrata del Maggior Consiglio del 1297, conseguentemente al riassetto istituzionale che questa aveva indotto, comportò, in primo luogo, la costruzione di un centro urbano del tutto isolato e diverso rispetto al tessuto curvilineo e sostanzialmente a-centrico della città medievale.[68] Il complesso di San Marco, costituito dal Palazzo ducale con la Piazzetta antistante e dalla basilica intitolata al patrono che si apriva sull'ampia Piazza rettangolare,[69] si distingueva, infatti per la voluta costruzione prospettica e per la vastità degli spazi pensati appositamente per ospitare le elaborate cerimonie di stato (fig. 7), e che, non a caso, si sarebbero fissati nel tempo in numerose testimonianze figurative e, definitivamente, nel vedutismo sette-ottocentesco di un Canaletto, di un Guardi, di un Bellotto.

Il percorso perimetrale della Piazza, dal Palazzo ducale alla basilica, fu deputato ad ospitare le processioni solenni della cittadinanza laica ed ecclesiastica. Qui il *dies natalis* di San Marco, il 25 aprile, veniva celebrato con solenni processioni che "perpetuavano sia il legame mistico tra San Marco e il doge, sia la concezione dell'autorità discendente" da Dio al doge attraverso la mediazione del patrono.[70] Il 24, vigilia della festa, al vespro, sfilavano gli alti magistrati, i musici, alcune corporazioni — che si avvicendavano di anno in anno —, i portatori delle insegne ducali e il doge, muovendo dal Palazzo

68. Sulla particolarità dello spazio veneziano, anche in relazione alla storia dei suoi spettacoli e cerimoniali, si veda: Ludovico Zorzi, "Intorno allo spazio scenico veneziano", *Venezia e lo spazio scenico. Architettura - Teatro*, La Biennale, Venecia, 1979, p. 81-109.

69. La differenza del centro cerimoniale di San Marco è rimarcata anche dalla sua denominazione di "piazza" e "piazzetta", laddove tutte le altre "piazze" a Venezia sono definite "campi" in quanto in origine non erano lastricate, vedere: Giuseppe Tassini, *Curiosità veneziane*, Alzetta e Merlo editori, Venecia, 1887, p. 128-129.

70. Edward Muir, *Il rituale civico a Venezia nel rinascimento*, Il Veltro, Roma, 1984, p. 96.

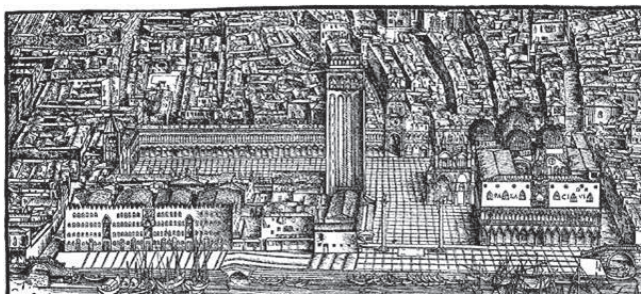


Fig. 7. Jacopo de Barbari, Particolare del centro cerimoniale di Piazza San Marco.



Fig. 8. Gentile Bellini, *Processione in Piazza San Marco*, Venezia, Gallerie dell'Accademia.

ducale e girando intorno alla Piazza per entrare nella basilica dove il *dux* accendeva un cero bianco sull'altare maggiore per onorare l'Evangelista. "Questo atto rinnovava il legame spirituale tra il Santo e la città e ribadiva il ruolo centrale del doge nel culto del Santo",[71] mentre la presenza delle corporazioni, tenute anch'esse a offrire ceri, non ne indicava soltanto la devozione al patrono ma anche il rapporto di sottomissione nei confronti del doge. Il giorno seguente era celebrata una messa solenne dopo la quale le Scuole Grandi — ossia le maggiori confraternite veneziane — sfilavano pomposamente con le reliquie più importanti, offrendo ceri in omaggio al doge, alla presenza degli ambasciatori stranieri e dell'intero *establishment* civile ed ecclesiastico, per mostrare il vincolo di dipendenza che ad esso li legava.[72] Questa cerimonia, raffigurata in un celebre dipinto di Gentile Bellini del 1496 ca. (fig. 8) visualizzava, dunque, i rapporti gerarchici fra il *dux*, l'aristocrazia di governo e la cittadinanza laica nella forma delle sue associazioni artigiane e devote, riconfermando ogni anno la comune e unificante devozione verso San Marco e il rispetto per le istituzioni pubbliche e per il loro capo.

71. Edward Muir, *Il rituale civico...* p. 96.
72. Edward Muir, *Il rituale civico...* p. 97.

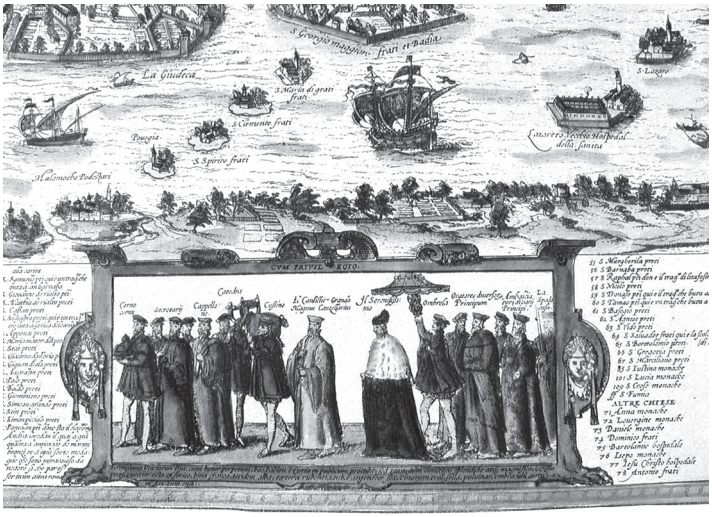


Fig. 9. Braun e Hogenberg, *Pianta di Venezia*, incisione, particolare della processione del Doge con i suoi trionfi, collezione privata.

In questa, come in tutte le occasioni solenni in cui il doge compariva in pubblico, la sua persona era accompagnata dai cosiddetti "trionfi", vale a dire dagli attributi della sua sovranità ecclesiale e temporale (fig. 9). Il cero bianco, il cuscino, il faldistorio (ossia la sedia curule), la spada, l'umbrella, o ombrello, le trombe di argento e gli otto vessilli,[73] secondo un altro dei molti miti di fondazione che caratterizzano la storia e la cerimonialità veneziana, erano i doni che papa Alessandro III aveva offerto al doge Sebastiano Ziani nel 1177 come segno di gratitudine per l'aiuto ricevuto contro Federico Barbarossa. Nel loro insieme significavano l'autonomia giurisdizionale di Venezia tanto dal pontefice quanto dall'imperatore, ponendo la città su un piano diverso e più elevato rispetto ai pur liberi comuni italiani. Essi conferivano al doge "carisma e autorità direttamente [provenienti] dall'investitura pontificale e dalle simbologie imperiali occidentali e bizantine".[74]

10

I pochi esempi fin qui analizzati spero abbiano saputo mettere in rilievo l'importanza, per lo studio delle identità cittadine dell'Italia pre-moderna, dell' analisi delle feste che quelle identità esprimevano ed esplicitavano rivelando, nelle loro scelte simboliche, la

73. Sulla simbologia dei quali vedere: Edward Muir, *Il rituale civico...* p. 123-134; ma si veda anche: Ludovico Zorzi, *Carpaccio e la rappresentazione di Sant'Orsola. Ricerche sulla visualità dello spettacolo nel Quattrocento*, Einaudi, Turí, 1988, p. 108-109 e note.

74. La citazione è presa da Raimondo Guarino, "Fonti e immagini. della religione veneziana, tra il Quattrocento e il primo Cinquecento", *Annali di storia moderna e contemporanea*, 16 (Milà, 2010), p. 363-375. che si sofferma con interessanti osservazioni sulla simbologia dei trionfi dogali.

volontà politica più profonda dei regimi che le avevano espresse. Creata per rappresentare la struttura sociale e politica del comune, visualizzandone un'immagine di concordia e di pacificazione dei diversi membri, l'istituzione delle feste di identità civica non fu, come abbiamo visto, un processo lineare e privo di tensioni, in quanto comportò la sistematica marginalizzazione, quando non l'eliminazione, dei soggetti sociali e delle manifestazioni che avrebbero potuto comprometterne la riuscita e, viceversa, l'esaltazione di quelli che costituivano i fondamenti del benessere cittadino, come nel caso delle corporazioni di mestiere ovunque investite di ruoli primari e di privilegi, ma sempre attentamente tenute sotto controllo. Nello stesso tempo la composizione dei conflitti passò anche attraverso il perseguimento di una politica di compromesso nei riguardi delle autonomie circoscrizionali, sempre legate agli interessi particolari delle maggiori famiglie, che da un lato ne enfatizzava la visibilità affidando loro una posizione di rilievo all'interno delle processioni oppure particolari compiti (come l'organizzazione degli spettacoli per le Porte milanesi), ma dall'altro ne ridimensionava l'autonomia racchiudendole nella rigidità dello schema processionale.

Pur proiettando, dunque, una rappresentazione della *civitas* talvolta più ideale che aderente alla realtà delle tensioni interne, la festa identitaria rimane comunque, per lo storico, uno dei più significativi specchi della società e dei fondamenti ideologici delle città nell'Europa pre-moderna.

Les constituants de l'identité béarnaise

Jean Pierre Barraqué[1]

Selon les dictionnaires ou les sites informatiques, le Béarn est une ancienne province qui se situe dans le sud ouest de la France, formant la plus grande partie du département des Pyrénées Atlantiques.[2] Ce territoire d'environ 4.000 km² est s'inscrit dans la longue durée historique, puisqu'il se constitue au XI^e^ siècle, vit jusqu'au XVIII^e^ siècle, sous différentes formes et n'a plus actuellement aucune existence administrative, mais il conserve un fort particularisme culturel, aussi loin que cela peut se faire dans la France post industrielle.[3]

Rien dans sa configuration physique ne permettait de penser qu'il pouvait constituer une unité politique autonome et cohérente, puisqu'il unit une zone montagneuse, les vallées des Gaves et une zone de coteaux. Ce n'est pas non plus une unité linguistique, puisque la langue traditionnelle, appelée Béarnais, s'inscrit dans la famille occitane et n'est autre qu'une variante du Gascon occidental. Il n'y a donc que les évolutions historiques pour expliquer la construction d'une entité territoriale fière de son identité, de sa langue et de son passé.

Nous laisserons de côté, pour rester dans un cadre médiéval, tout ce qui a trait à l'histoire d'Henri IV, fondateur de la dynastie des Bourbon, qui joue aussi un rôle considérable dans l'imaginaire local, sans pour autant participer véritablement à la définition de l'identité béarnaise. Bien des éléments de l'épopée de " noste Henric " ne sont que des constructions de la monarchie restaurée du début du XIX^e^ siècle et ne

1. Jean Pierre Barraqué (Pau, 1953) és catedràtic a la Université de Pau et des Pays de l'Adour. Entre les seves obres destaquen: *Saragosse à la fin du Moyen Age. Une ville sous influence* (París, 1999); *Le Martinet d'Orthez textes médiévaux inédits : violence, pactes et pouvoir judiciaire en Béarn à la fin du Moyen-Age* (Biarritz, 1999); en col·laboració amb Béatrice Leroy *De l'Aquitaine à l'Ebre, les liens franco espagnols à l'époque médiévale* (Biarritz, 2002).

2. Selon l'Encyclopaedia Universalis, à l'article Béarn, *Province du sud-ouest de la France qui a formé plus de la moitié est du département des Pyrénées-Atlantiques (chef-lieu, Pau).* Selon Wikipédia, *Le Béarn (en béarnais Bearn [be'ar] ou Biarn ['bjar]) est une ancienne province française située au pied des Pyrénées. Il forme avec la Basse-Navarre, le Labourd et la Soule (composant le Pays basque français) le département des Pyrénées-Atlantiques (64), dont il occupe les 3/5 du territoire.*

3. Sur l'histoire du Béarn en général: Pierre de Marca, *Histoire du Béarn,* Laffite reprints, Marseille, 1977; Jean Baptiste Laborde, *Précis d'histoire du Béarn*, Laffite reprints, Marseille, 1983; Pierre Tucoo-Chala, *Histoire du Béarn*, Presses universitaires de France, Paris, 1970; Pierre Tucoo-Chala, Christian Desplat, *Principatus Benearnia*, Société nouvelle d'éditions régionales et de diffusion, Pau, 1980; Pierre Tucoo-Chala, Christian Desplat, *Histoire générale du Béarn souverain*, Éd. PyréMonde - Princi Negue, Monein, 2007.

se comprennent que dans le cadre des débats politiques de cette époque. De nos jours encore, le premier souverain de la dynastie des Bourbons est mis au service des idéaux de tolérance et de réconciliation qui ont peu à voir avec la réalité historique et beaucoup avec le champ politique.[4]

La vicomté de Béarn 'affirme progressivement et bâtit, à la fin du Moyen Age et, également jusqu'à notre époque, une identité particulière dont nous nous proposons de reconstituer certains éléments, édifiés à partir d'une réalité historique : l'affirmation politique de l'indépendance, confortée par la construction d'un véritable discours identitaire médiéval et entretenu jusqu'à notre époque par des mythes et des reconstructions historiques. Ces éléments tirés de la période médiévale, sont confortés tout au long des périodes suivantes par les études des érudits et des historiens successifs.

1. La problématique réelle de l'indépendance

" L'indépendance " du Béarn est un thème récurrent de l'historiographie béarnaise et le point d'ancrage de la définition de l'identité, celle du petit pays détruit par la construction de l'Etat-Nation. Il faut donc rappeler que cette prétention se fonde très partiellement sur une réalité historique.[5]

Une vicomté

Ce que nous considérons comme une province homogène n'est que le résultat de l'agglomération au Béarn primitif de plusieurs territoires. Au sens propre, le Béarn correspond au diocèse de Lescar, dont il a repris le nom antique (Beneharnum), mais le centre de la puissance politique des premiers vicomtes se trouve au nord est du diocèse, dans le Vic Bilh.[6] Cette localisation explique le rôle important joué par Morlaas, située immédiatement au sud de cette région dépourvue de véritable ville. Le mariage de Centulle IV le Vieux, vicomte de 1022 à 1058, avec Angèle, fille et héritière de Loup-Aner vicomte d'Oloron, permet, à une date difficile à préciser davantage, l'annexion de cette vicomté et la réunion dans un même ensemble politique de la plaine et des vallées montagnardes. Gaston IV le croisé, par son mariage avec Talèse, nièce du roi d'Aragon Sancho Ramirez, fait coup double ; il renforce ses liens avec le royaume voisin et reçoit l'héritage d'Arnaud Aner, vicomte de Montaner, qui était le grand père de sa femme. C'est par la force, enfin, que les vicomtes mettent la main sur la région d'Orthez en 1105, au terme d'une longue rivalité déclenchée par Centulle le Vieux en 1050.

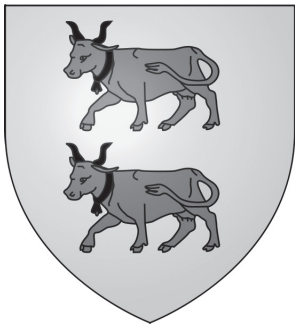
Jusqu'au XIV^e^ siècle, le Béarn est une vicomté soumise à une domination extérieure. Il dépend initialement du duché de Gascogne, mais cette domination cesse en 1087, lorsque le duc Guillaume VII confirme une importante donation, consentie par Gui

4. François Bayrou, *Henri IV: le roi libre*, Flammarion, Paris, 1999.

5. Sur tous les problèmes de la souveraineté, voir: Pierre Tucoo-Chala, *Gaston Fébus et la souveraineté de Béarn*, Librairie Parisienne, Pau, 1981. " deuxième partie: La vicomté de Béarn et le problème de sa souveraineté ".

6. Jean-Claude Lasserre (dir.), *Vic-Bilh, Morlaas, Montanérès, Inventaire topographique*, Imprimerie Nationale, Paris, 1989. Le centre du pouvoir vicomtal était vraisemblablement le château d'Escurès, aujourd'hui dissimulé par la bastide plus tardive de Lembeye qui se trouve au centre du Vic Bilh.





Geoffroi au vicomte de Béarn Centulle V, également comte de Bigorre, en raison de son aide et de sa fidélité, selon la version officielle. En réalité, il abandonne les dernières bribes de son pouvoir dans le sud de la Gascogne qu'il contrôle très mal.[7]

Les vicomtes de Béarn deviennent très progressivement des vassaux des rois d'Aragon. Ce sont les règnes de Centulle V (1058-1090) et Gaston IV le croisé (1090-1131) qui manifestent clairement la nouvelle conjoncture et établissent des relations durables avec l'Aragon. Il faut attendre 1154, quand la vicomté de Béarn revient à un enfant en bas-âge, Gaston V, après la mort de la régente, pour voir Raymond-Béranger IV, comte de Barcelone et prince d'Aragon, devenir son tuteur et faire du Béarn un pays vassal. Les Béarnais finissent pas s'inscrire dans la tentative d'état catalano-occitan qui s'effondre à la bataille de Muret en 1213.[8]

A partir de cette date, il est inutile de chercher un moment précis, marquant la rupture de ces liens vassaliques; il faut parler de lente désagrégation. Tout était consommé, probablement depuis un certain temps, au moment de la signature du traité de Corbeil en 1256, traité qui a consacré officiellement la fin des entreprises catalanes en Occitanie. Il n'y est pas question du Béarn. Ce silence s'explique sans difficulté : en 1256, il était

7. Renée Mussot-Goulard, *Les princes de Gascogne 768-1070,* CTR Éditeur, Marsolan, 1982.

8. Jean-Pierre Barraqué, "Les relations de la couronne d'Aragon avec le Nord des Pyrénées", *Aragón : Reino y Corona,* Gobierno de Aragón-Ayuntamiento de Madrid et Secretaría de Estado de Cultura, Zaragoza-Madrid, 2000, p. 131-139; Jean-Pierre Barraqué, "Béarn et Aragon aux xie et xiie siècles", Philippe Sénac (dir.), *Civilisation Médiévale XII. Aquitaine-Espagne (viiie-xiiie siecle),* Université de Poitiers-Centre d'études supérieures de la civilisation médiévale, Poitiers, 2001, p. 175-188; Pierre Tucoo-Chala, *Quand l'islam était aux portes des Pyrénées : de Gaston IV le Croisé à la croisade des Albigeois*, J. et D., Biarritz, 1994.

de notoriété publique que le Béarn faisait partie de la mouvance des rois d'Angleterre, ducs de Gascogne. Cet état de fait perdure jusqu'au début de la Guerre de Cent Ans.

L'affirmation de l'indépendance à la fin du Moyen age.

Deux faits historiques changent les données du problème. En 1290, le dernier Moncade Gaston VII lègue la vicomté à sa seconde fille, mariée avec le comte de Foix[9] ; désormais on ne parle plus que de Foix-Béarn. Un coup d'oeil sur une carte nous montre que le nouvel ensemble est écartelé entre la mouvance française pour Foix et anglaise pour le Béarn. Puis surgit la Guerre de Cent ans qui met l'ensemble dans une position délicate.

Profitant habilement des circonstances Gaston Fébus réussit, entre 1347 et 1365, à contraindre les rois de France et d'Angleterre à ne pas lui réclamer d'hommage. Le 25 septembre 1347, après la défaite française de Crécy en 1346, Gaston Fébus établit une distinction entre le Béarn, pays " souverain ", affranchi de tout lien. de dépendance, et le comté de Foix, fief placé dans la dépendance des rois de France. Après la défaite de Poitiers (1356) et le traité de Brétigny (1360), il refuse de prêter hommage au Prince Noir, duc d'Aquitaine, fils du roi d'Angleterre. Plus exactement, il demande que les Anglais prouvent qu'il était juridiquement tenu de prêter serment. Cette manœuvre dilatoire lui permet d'échapper aux représailles anglaises et d'établir *de facto* l'indépendance du Béarn.

A partir de là, les Béarnais ne cesseront de proclamer leur indépendance, malgré la vente du Béarn par le même Gaston Fébus au roi de France en 1390 et les prétentions des souverains français. Les vicomtes abandonnent leur titre au profit de celui de S*enhor Sobiran,* seigneur souverain. L'acquisition de la Navarre par le mariage d'Eléonore, reine de Navarre, avec Gaston IV de Foix Béarn , confère désormais au seigneur béarnais le titre de roi ; François Phébus est le premier de la liste à partir de 1479. L'alliance avec la famille de Bourbon de souche royale, quand Antoine de Bourbon (1518-1562), épouse en 1548 Jeanne d'Albret, reine de Navarre, achève de donner aux princes béarnais un statut particulier. Cette prétention fut encore accentuée au XVI^e^ siècle par la réforme protestante dont la principauté de Béarn fut un des piliers. Désormais, la vicomté de Béarn existe comme une entité plus ou moins indépendante qui se trouve coincée à partir du XVI^e^ siècle entre les royaumes d'Espagne et de France. Henri II d'Albret (1503-1555) disait de lui qu'il était un pou entre deux singes. Cela n'empêche pas la construction d'un véritable état moderne avec sa langue et ses institutions, qui achèvent de lui conférer une forte personnalité.

Le Béarn n'est rattaché à la France qu'en 1620 par un édit de Louis XIII. Comme dans toutes les autres provinces d'Ancien régime, les Béarnais vivent alors sous leurs propres lois, compilées dans le For d'Henri II, obéissent à leurs propres institutions et

9. Une bizarrerie de l'historiographie béarnaise veut que le comptage des Gaston soit remis à zéro avec les Foix Béarn. Autrement dit Gaston I^er^ de Foix Béarn est en Réalité Gaston VIII et Gaston III Fébus, Gaston X. Ce comptage se comprend en acceptant sans critique la chronologie traditionnelle qui conduirait à éliminer comme nous le verront plus tard presque tous les vicomtes primitifs.

utilisent la langue béarnaise comme langue d'administration. La défense des Fors par les élites privilégiées s'accompagne toujours de la réaffirmation de la souveraineté de la principauté qui acquiert ainsi une personnalité particulière dans le royaume. Jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, le Béarn est considéré comme une province " à l'instar de l'étranger ".

Ce farouche particularisme se manifeste encore au début de la Révolution. Les notables entendent refuser la participation aux Etats généraux, car le Béarn n'était pas la France. Et, même après que la question eut été tranchée, les députés n'obtiennent qu'un mandat limitatif qui les empêche de souscrire à toute décision qui porterait atteinte aux libertés locales. Si bien qu'après la nuit du 4 août 1789 qui abolit tous les privilèges, les Béarnais obtiennent de pouvoir délibérer pour décider de sacrifier ou non leurs fors ! Après des débats très violents, cette abolition est acceptée le 28 Octobre 1789. C'est la fin du Béarn politique.

L'affirmation de la souveraineté et de la personnalité béarnaises s'accompagne de la construction d'une véritable identité politique à la fin du XV[e] siècle : elle repose sur un discours historique, des images et une pratique pactiste.

2. Les constituants de l'identité[10]

Un discours historique

L'identité béarnaise ne se définit pas par rapport à un saint patron ; parce que la dynastie de Foix reste attachée à des saints fuxéens et, peut être aussi, faute de saint véritablement important. En revanche, c'est au XV[e] siècle, sous la plume d'Esquerrier que prend forme l'invraisemblable récit de la migration des ancêtres éponymes de *Berne en Alamanha*[11] : ceux-ci seraient venus combattre les Sarrasins aux côtés de Charles Martel en 715, qui, en récompense, leur donne en franc alleu, une portion de territoire, à laquelle ils auraient laissé leur nom aux pieds des Pyrénées. Au-delà de l'homonymie Berne-Béarn,[12] cette origine germanique revendiquée, et l'invocation de Charlemagne, d'ailleurs très répandue tout au long des Pyrénées, est un moyen d'ancrer la souveraineté dans un passé légendaire, en concurrence avec la légitimité des rois de France, par le rattachement au service des Carolingiens.

Les symboles : écu, monnaie

L'emblème béarnais, " d'or à deux vaches passantes, accornées, accolées et clarinées d'azur " figure déjà sur les deux premiers sceaux vicomtaux qui nous soient parvenus, ceux de la fin du règne de Gaston VII Moncade (1229-1290).[13] Le premier porte sim-

10. Dans cette partie, nous suivrons les analyses de: Dominique BIDOT GERMA, "Le discours national développé en Béarn par les officiers publics et les représentants aux *États* au XV[e] siècle (1391-1517)", Jean Pierre BARRAQUÉ, Christian THIBON (dirs.), *Les variantes du discours régionalist,* Éditions Gascogne — Coll Universitaria, Pau, 2004.

11. Félix PASQUIER, Henri COURTEAULT, *Chroniques romanes des comtes de Foix composées au XV[e] siècle par Arnaud Esquerrier et Miégeville,* Privat, Toulouse, 1895, p. 32.

12. G. DEXTER, "Berne-Béarn", *Revue suisse d'Histoire*, 4 (Bern, 1954), p. 270-276.

13. Il est admis que les armoiries n'ont pas été employées en Occident avant le XII[e] siècle; Michel PASTOUREAU, *Traité d'héraldique*, Picard, Paris, 1993. Date des décennies 1180-1230 leur adoption par la société aristocratique.

plement l'écu de Béarn. Sur le second, le vicomte est représenté à cheval, brandissant son épée et son écu emblématique ; mais en outre, le caparaçon du cheval est semé d'une vache au cou, d'une seconde au poitrail, d'une dernière sur le train.

À partir du XIVe siècle, la vache constitue le filigrane du papier pressé en Béarn.[14] Depuis lors, le même emblème figure sur les grands sceaux béarnais[15] : celui de Marguerite Moncade (1290-1302),[16] ceux des Foix-Béarn, sur lesquels l'écusson écartelé expose les vaches béarnaises et les pals de Foix. Le sceau de Gaston III (1343-1391) ajoute une symbolique forte : l'écu est placé sous un heaume portant un cimier duquel surgit une tête de vache rappelant la souveraineté du Béarn[17] ; ce cimier est magnifiquement représenté, porté par un serviteur se tenant derrière Fébus, présenté à Dieu par saint François[18] ! Froissart consacre une de ses *Pastourelles* à l'écusson écartelé des Foix-Béarn, il croit en trouver le modèle en Aragon, et note bien les *esquieres d'asur.*[19] Plus tard, Archambaud de Grailly (1398-1412) et Gaston IV (1436-1472) gardèrent le cimier à vache sur leurs propres sceaux.[20]

Les Foix-Grailly innovent en matière monétaire. Les monnaies frappées à Morlaàs, deniers et oboles à partir du XIe siècle, florin d'Or après les années 1360 ne portaient pas l'emblème. Sous Jean 1er (1412-1436) est émis le premier denier à vache, une obole (dite *medalhe*) et un quart de denier, une *pogese* appelée communément *vaqueta* ; dès lors l'animal emblématique figure sur l'ensemble des exemplaires de la masse monétaire, sous courants, blancs, florins.[21] Or au Moyen Âge la monnaie joua le rôle de propagande qui sera celui des médailles aux XVIe et XVIIe siècles.

Peut-on comprendre quel sens on donnait à la fin du Moyen Âge au blason béarnais ? La vache ne figure pas dans les animaux héraldiques nobles et n'est guère utilisée ailleurs. Les auteurs anciens avancent deux explications. Bertrand Hélie puis Pierre de Marca[22] prêtèrent foi à l'origine mythique des Béarnais : le mystérieux peuple vascon des Vaccéens aurait investi la contrée, serait à la souche des princes de Béarn et aurait directement inspiré le choix de leurs armes. D'autres érudits donnèrent corps à une exégèse plus rationnelle, d'ailleurs déjà suggérée par Marca. Les vaches feraient "allusion à

14. Ainsi dans les registres des Archives Départementales des Pyrénées Atlantiques, notées désormais ADPA, III E 805 (1347-1349), E 289 (1381-1391), E 306 (1385), E 319 (1421-1444), Ossau, AA 1, III E 2521 (1469-1475).

15. Paul Raymond, *Sceaux des Archives départementales du département des Basses-Pyrénées*, Ribaut, Pau, 1874.

16. Paul Laplagne Barris, *Sceaux gascons du moyen âge (gravures et notices)*, Société historique de Gascogne, H. Champion, Paris, 1888-1892, p. 160.

17. Pierre Tucoo-Chala, *Gaston Fébus, un grand prince d'Occident au XIVe siècle*, Marrimpouey jeune, Pau, 1976, p. 36.

18. La miniature illustre *L'Elucidari*, un exemplaire en occitan du traité de Barthélémy l'Anglais, commandé par Fébus : Pierre Tucoo-Chala, *Gaston Fébus, prince des Pyrénées (1331-1391)*, J&D Éditions, Biarritz, 1991, clichés 48 et 49.

19. Pierre Tucoo-Chala, *Gaston Fébus, prince...*, p. 305-306.

20. Paul Laplagne Barris, *Sceaux gascons...*, p. 165, 168.

21. Gustave Schlumberger, *Numismatique du Béarn. Tome second. Description des monnaies, jetons et médailles du Béarn*, Leroux, Paris, 1893, p. 4-15.

22. Bertrand Hélie, *Historia Fuxensium Comitum in quatuor Libris distincta*, N. Vieillard, Toulouse, 1540, p. 29; Pierre de Marca, *Histoire du Béarn*, Paris, 1640, rééd. V. Dubarrat, Pau, 1912, vol. 2, p. 73.

l'état [du] pays, propre à la nourriture du bétail",[23] car pourvu en gras pâturages. L'idée que les vaches seraient une version populaire de la corne d'abondance, et le Béarn, le pendant du pays aux bœufs ou Béotie est séduisante ; l'image aurait été alors une allégorie de la prospérité et de la fécondité, plus directement parlante au peuple que les créations savantes.

Cependant, la richesse pastorale béarnaise apparaît largement comme un mythe : les paysans du Béarn médiéval, hormis en Ossau, ne possédaient que de médiocres troupeaux, ovins et porcins.[24] Il est délicat dans ces conditions de voir, dans les armes béarnaises l'image de l'abondance, tout au moins matérielle, à moins d'imaginer un choix héraldique de nature propitiatoire !

Si l'image de la vache ne fut pas conçue comme symbole d'opulence pastorale, il faut en venir à une autre interprétation tenant compte de l'image du bœuf pour les populations pyrénéennes. Les récits des origines d'un certain nombre de sanctuaires mariaux pyrénéens apparus au Moyen Âge[25] racontent tous comment un berger s'aperçut qu'une vache (ou un taureau selon les cas) disparaissait régulièrement jusqu'à ce que le pâtre, en la suivant, ait découvert, près d'une rivière, une statue de Marie. On connaît plusieurs contes ouest-pyrénéens[26] bâtis sur le même modèle narratif. D'autre part, dans la littérature populaire gasconne, jamais la vache et le bœuf ne figurent dans les contes bestiaux, mais ils sont toujours associés à la Vierge ou aux princes. Notons encore que les vaches béarnaises sont " clarinées d'azur ", c'est-à-dire qu'elles portent une sonnaille bleue, couleur mariale. Les chroniqueurs des Foix-Béarn rappelèrent que le premier comte avait recueilli le corps de Saint Volusien, massacré par les Ariens, dans un chariot tiré par deux bovins.[27] De plus, selon la Bible, l'arche du Seigneur était, au temps de l'errance, tirée par deux vaches aux pis allaitants.[28] La vache au Moyen Âge est tenue pour un animal pur et sacré, elle fait figure d'éclaireuse, de bête révélatrice.[29]

23. C'est par exemple l'interprétation de Jean-Baptiste LABORDE, *Précis d'histoire...*

24. Benoît CURSENTE, *Des maisons et des hommes. La Gascogne médiévale (xi^e-xv^e siècle)*, PUM, Toulouse, 1998, p. 522-523, relève que la rareté du gros bétail dans le Béarn bas-médiéval est générale ; ainsi les notaires de Navarrenx ont-ils retenu 196 contrats de *gasalha* (cheptel) entre 1333 et 1472 : le nombre moyen de têtes (animaux adultes et veaux) se situe selon les registres entre 2 et 4. Beaucoup devaient emprunter le bœuf du voisin pour faire la paire, afin de labourer.

25. Il s'agit des sanctuaires de Muret, près de Lagor (vers 1050), d'Abet , sur le territoire de Lahontan (XII^e-XIII^e siècles), de Berlane, entre Pau et Morlaàs (début XIV^e siècle) et de Sarrance (milieu XIV^e siècle) ; la même légende est rapportée pour le sanctuaire de Bétharram, daté de la fin du XV^e siècle.

26. Certes ces contes, collectés par les folkloristes au XIX^e siècle, sont souvent réécris, fortement médiatisés et difficiles à dater. Il s'agit de "*La Madona de Mejabat*" (Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, série T. Tramezaïgues), de "*La vaca negra* " (Jean François BLADÉ, *Contes de Gasconha*, Orthez, Per Noste, 1976, tome II, p. 306-307), de " *Lo Bon Diu e lo vaquèr* " (Jean François BLADÉ, *Contes de Gasconha*, Orthez, Per Noste, 1976, tome II, p. 139-140) et de " *Lo prince de las sèt vacas d'òr* " (Jean François BLADÉ, *Contes de Gasconha*, Orthez, Per Noste, 1976, tome II, p. 103-112).

27. Félix PASQUIER, Henri COURTEAULT, *Chroniques romanes...*, p. 3.

28. *1. Samuel* 6-3 ; 6-12. Jacques VOISENET, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (v^e-xi^e s.)*, PUM, Toulouse, 1994, rappelle cette fonction biblique attribuée à la vache.

29. Jacques VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du v^e au XII^e siècle*, Brepols, Turnhout, 2001, p. 36-37, 250-251.

L'emblème serait-il symbole religieux ? Est-ce ce rapprochement qui permit d'affirmer jusqu'au XVII[ème] siècle que " les vaches figurent la sainteté de ceux qui l' [le Béarn] ont tenu souverainement "[30] ? Quoi qu'il en soit, la fortune du blason et son utilisation sous les Grailly sont remarquables. De nos jours encore, le symbole reste identitaire ; il figure dans toutes les mairies et même devant certains supermarchés de la banlieue paloise !

Les fors

En Béarn, trois paragraphes introduisant le For Général ont vraisemblablement été insérés lors de la compilation définitive du recueil, au tournant du XIV[e] et du XV[e] siècles.[31] Résumons brièvement ce récit : les Béarnais, à la recherche d'un seigneur, font successivement appel à deux chevaliers; mais ni l'un ni l'autre ne voulant respecter leurs Fors et les coutumes du pays, la cour, c'est à dire la *cort major*, ancêtre des États de Béarn, se réunit et les fait tuer. De nouveaux émissaires partent alors pour la Catalogne, où ils choisissent entre deux bébés, celui qui deviendra leur vicomte. C'est parce que l'un d'entre eux avait les mains ouvertes, signe de générosité, qu'il a été choisi.[32]

Ce texte nous amène à la même conclusion politique que les fueros de Sobrarbe : l'existence politique du pays est antérieure au souverain. Il existe, entre ce dernier et ses sujets, un pacte rédigé avant son intronisation. La légitimité du souverain n'est assurée que pour autant qu'il prête serment de respecter le pacte et qu'il tienne effectivement ce serment. Bien entendu, ce discours est celui des groupes sociaux qui sont représentés aux *Cortès* ou aux Etats, c'est-à-dire les privilégiés. Mais l'intention est claire, obliger les souverains à gouverner avec les assemblées en respectant les coutumes à la lettre. C'est ce que Christian Desplat appelle le mythe républicain des origines.[33] On aboutit ainsi à une définition strictement contractuelle du pouvoir.. Le souverain pactiste ne tient son pouvoir d'aucun dieu, il n'a aucun pouvoir surnaturel. Cette conception est évidente lors de l'entrée en fonction des nouveaux souverains qu'il s'agisse de simples serments ou de couronnement. Nous avons ici la version béarnaise d 'un discours politique partagé avec les Navarrais, les Aragonais et les Catalans.

Cette construction politique est très vite doublée par un discours sur la " naturalité ". C'est en effet sous les Foix-Grailly que s'est forgée dans la principauté une

30. Jean DE BORDENAVE, *Estat des églises catholiques et collégiales*, Paris, 1643, p. 847-848; l'historien y fait état au XVII[e] siècle du récit concernant Saint Volusien. Hilarion BARTHÉTY, " Les armoiries de la ville de Pau dans la légende et dans l'histoire ", *Bulletin de la Société des sciences, lettres et arts de Pau*, 34, (Pau, 1906), p. 209-314, s'était déjà interrogé sur la vache héraldique de Béarn.

31. Jean Pierre BARRAQUÉ, "Pactisme et pactismes", Adrian BLAZQUEZ, Philippe CHAREYRE (eds.), *Espaces nationaux et identités régionales. Mélanges en l'honneur du professeur Christian Desplat*. Editions Gascogne/Coll Universitaria, Orthez, 2004, p. 25-44; Jean Pierre BARRAQUÉ, "Le for dans le discours politique au début du XVe siècle: naissance d'un mythe", Jean pierre BARRAQUÉ, Christian THIBON (dirs.), *Les variantes du discours régionaliste,* Editions Gascogne/Coll Universitaria, Pau, 2004, p. 15-36; Jean Pierre BARRAQUÉ, "L'idéologie politique en Béarn au XVème siècle", Jean-Christophe CASSARD (dir.), *Le prince, l'argent, les hommes au Moyen Age, Mélanges offerts à Jean Kerhervé,* Rennes, 2008, p. 219-229; Jean Pierre BARRAQUÉ, Béatrice LEROY, *Des écrits pour les rois. En Espagne médiévale, la réflexion politique d'Isidore de Séville aux Rois Catholiques,* Presses universitaires de Limoges, Limoges, 1999, p. 185.

32. Paul OURLIAC, Monique GILLES, *Les Fors anciens de Béarn,* CNRS, Paris, 1990, p. 141.

33. Christian DESPLAT, *Le for de Béarn d'Henri II d'Albret (1551),* Marrimpouey, Pau, 1986, p. 33.

doctrine de la préférence nationale tendant à réserver les charges publiques aux *natius de la terre*. Elle est mentionnée pour la première fois en 1398 puis plusieurs fois au cours du XV^ème^ siècle.

Dès 1398 en effet, Isabelle et Archambaud de Grailly s'engagent à prendre officiers et conseillers qui *sien de Bearn de Marsan e de Gavardan segont lor pays.*[34] En 1436 Gaston IV encore mineur promet *en lo feit de la justici de feit mete et thenque officiers que sien filhs nadius deu pais et terre de Bearn si sen y trobe de sufficients.*[35] L'intervention de juristes français en Béarn même, entraîne pourtant en 1443 au moins de véhémentes protestations[36] de la *Cort Major*, l'antique cour seigneuriale fonctionnant alors comme tribunal suprême d'appel et de cassation. En réalité, les conflits entre l'assemblée et le prince sont incessants ; en 1493, les *États* revendiquent la nomination de Béarnais, même en comté de Foix[37] ! La condition de naturalité est expressément érigée en principe dans le for rénové de 1551. L'article VI spécifie clairement : *per administrá, justiciá, metterá e tierá Officiers natius deu Païs e Terra de Bearn, ô de sas autres Terras e senhorias, si s'en y trovà de capables e sufficiens.* On l'applique plus spécifiquement aux conseillers, mais aussi au sénéchal et aux gouverneurs des châteaux.[38]

3. L'utilisation du Moyen age

Retour sur la souveraineté

Le débat sur l'indépendance curieusement ne cesse pas avec l'annexion ni avec la République centralisatrice, il a donné lieu à un débat historiographique précoce pour légitimer ou dénier cette souveraineté.[39] Un des acteurs majeurs de ce débat est le grand historien du début du XVII^e^ siècle, Pierre de Marca, défenseur de la théorie de la souveraineté relative, à qui l'on doit la conservation de bien des textes aujourd'hui disparus. Pierre Tucoo-Chala a montré de quelle façon Pierre de Marca avait biaisé certaines pièces du dossier en faveur de la thèse d'une indépendance béarnaise.[40] Dans l'ensemble, les historiens du XIX^e^ répugnent à admettre cette souveraineté, mais involontairement une partie d'entre eux déplacent le problème vers d'autres secteurs de l'historiographie, en particulier la reconstruction de la dynastie vicomtale et de ses origines.

34. ADPA, E 315.

35. ADPA, Orthez, AA 1 (f° XLIIIv°).

36. ADPA, B1 (f^os^ 144v°-145) : cette protestation du 20 septembre des barons juges de Béarn est dirigée *contre alguns foristes* qui *toquaven o poden tocar ad algun negoci que ere pleyt*...

37. ADPA, C 679 (f^os^ 538-538v°).

38. *Fors e costumas de Bearn*, publiés par Christian Desplat, *Le For de Béarn*..., p. 11-12, 19, 21, 36. Cela n'empêche pas les *États* de devoir réitérer cette prescription concernant l'ensemble des charges publiques, par exemple le 29 juillet 1556 (ADPA, C 685, f^os^ 43-43v°).

39. Pierre Tucoo-Chala, *Gaston Fébus et la souveraineté*...; Benoît Cursente, "Les Centulle de Béarn fin X°-1134", Hélène Débax (ed.), *Vicomtes et vicomtés dans l'Occident médiéval*, PUM, Toulouse, 2008, p. 129-142. Dominique Bidot Germa, "Le Béarn des premiers Centulle : une histoire de l'an mil, ses sources et son écriture", *Revue de Pau et du Béarn*, 33 (Pau, 2006), p 9-28.

40. Pierre Tucoo-Chala, *Gaston Fébus et la souveraineté*...

L'identification de l'origine royale de la fonction vicomtale occupe ainsi, dans l'historiographie béarnaise, une place surdimensionnée. La charte d'Alaon, faux célèbre, qui faisait remonter la lignée des vicomtes de Béarn à Caribert, frère de Dagobert Ier et donc descendant de Clovis, est une des tentatives pour enraciner l'origine vicomtale dans un passé lointain. Pour Pierre de Marca (1639), l'origine première de la vicomté est une concession consentie par le roi Louis le Pieux à un fils ou à un frère de Loup-Centulle, le duc de Vasconie, condamné à l'exil en 819. Pour Jean de Jaurgain (1902), c'est Charles le Chauve qui, vers 840, aurait conféré le Béarn à Centulle Ier, fils cadet du duc Loup-Centulle (Donat-Loup, l'aîné, recevant la Bigorre).

L'historiographie ancienne a aussi prétendu accéder aux origines de la dynastie vicomtale béarnaise par un raisonnement purement onomastique. Sachant que la Gascogne, à l'instar de l'espace ouest-pyrénéen, se caractérise par un usage habituel du nom double au Xe siècle, exceptionnel en Occident , le travail généalogique repose sur deux postulats : le premier est que le nom Centulle est uniquement porté par la dynastie des vicomtes de Béarn ; le second, que cette dynastie a infailliblement appliqué la règle du nomen paternum (le premier nom du père devient le second nom du fils et redeviendra le premier pour le petit-fils, etc.). De l'attestation d'un Gasto Centulli en 981, on déduit ainsi l'existence d'un Centullus vers 950. En deçà, les rares personnages ainsi nommés qu'on peut glaner dans les documents, sont placés d'office dans une chaîne généalogique qui permet de parvenir jusqu'au *Lupus Centulli Wasco* cité par Eginhard au début du IXe siècle.

Avant 980, les personnages cités ne sont jamais désignés comme vicomtes et l'alternance des noms porte sur le couple Loup-Centulle et non sur le couple Gaston-Centulle, ce qui rend caduc le raisonnement. L'apparition , dans la seconde moitié du Xe siècle, du nom Gaston et de la fonction vicomtale, marque le début d'une ère nouvelle. Cela étant, entre 950 et 1050, la rareté des textes et les incertitudes de tous ordres qui pèsent sur eux conduisent à des variations considérables dans les généalogies qui ont été restituées par les différents auteurs qui s'acharnent dans la même veine.[41] En toute rigueur, il faut révoquer en doute la moitié la plus précoce de la généalogie ainsi reconstituée.[42] Ce n'est qu'au XIe siècle , que nous pouvons avoir quelques certitudes appuyées sur des documents attestés, plus que sur les reconstructions hasardeuses des historiens passés.

Cette reconstruction vise avant tout à établir l'ancienneté et la réalité des titres à l'indépendance du Béarn. Il faut relever cependant que cette reconstruction se fait à la fin du XIXe siècle dans le cadre d'une dialectique petite patrie/grande patrie qui correspond à l'éclosion du nationalisme revanchard français, après la guerre de 1870. A aucun moment cela ne sert de socle à une quelconque revendication nationaliste.

41. Le dernier en date, Pierre Peyrous, *La première souveraineté de Béarn, 1040-1170*, Pau, 2009.
42. Ce travail a été magistralement exécuté par : Benoît Cursente, "Les Centulle...

Le mythe libéral

Chez bien des auteurs, le Béarn est présenté comme une terre de liberté pratiquant avant la lettre une forme de régime parlementaire. Les Fors de Béarn sont alors hissés au rang de véritable constitution. Cette vision soutient une partie de la réflexion menée par Cadier sur les Etats de Béarn, même si une stricte application de la méthode positiviste empêche toute dérive.[43] En revanche, en 1818, J.J. Faget de Baure, dernier avocat-général au Parlement de Navarre, député des Basses-Pyrénées sous la Restauration, pouvait écrire: " C'est au pied des Pyrénées que naquit cette liberté constitutionnelle dont l'Europe s'honore aujourd'hui ".... La liberté " constitutionnelle " en question était celle de la Charte, " octroyée "par le roi Louis XVIII; ce n'était apparemment pas celle que souhaitaient les députés du Tiers Etat béarnais en 1789, lorsqu'ils consentaient à faire le sacrifice du For, car: " Il importe pour la liberté publique qu'il y ait des lois uniformes; mais il est essentiel qu'il n'y en ait que du consentement des peuples....".

Les lies et passeries sont l'occasion de la même dérive.[44] Une cérémonie qui se célèbre tous les 13 juillet, au col de la Pierre Saint Martin, la junte de Roncal, se déroule, de nos jours encore, avec de nombreuses adaptations. Les autorités politiques, qui ont interprété cette cérémonie de façon fort différente, suivant qu'elles agissaient dans le cadre de l'affirmation du pouvoir monarchique ou dans celui du nationalisme républicain, y voient de nos jours un symbole d'amitié entre les deux pays.[45] En réalité, cette cérémonie se veut le renouvellement d'un accord signé en 1375. Les Navarrais autorisent l'usage de certains pâturages et abreuvoirs, en compensation, les Béarnais s'engagent à fournir tous les ans trois génisses. La remise de ces bêtes est considérée comme une redevance pour les droits de pacage et d'abreuvage des troupeaux de Barétous. C'est là le seul vestige folklorique d'un ensemble de rites et de pratiques qui étaient très répandus dans toutes les Pyrénées et leur piémont, à la fin du Moyen Age et pendant toute la période moderne jusqu'au cœur du XIX[e] siècle. De tout cela subsistent également de nombreux textes que la tradition historiographique a baptisé du nom de *lies et passeries*.[46] Ces textes que les historiens du début du siècle considéraient encore comme de réels accords internationaux, aboutissant à une véritable fédération pyrénéenne, règlent à l'amiable les conflits entre une vallée et ses voisins qu'ils soient de l'un ou l'autre versant des Pyrénées, d'une vallée adjacente ou même d'un village de piémont.

43. Léon CADIER, *Les États de Béarn depuis leurs origines jusqu'au commencement du XVIe siècle, étude sur l'histoire et l'administration d'un pays d'États*, Imprimerie nationale, Paris, 1888.

44. Jean Pierre BARRAQUÉ, "Du bon usage du pacte: les passeries dans les Pyrénées occidentales à la fin du moyen Age", *Revue historique,* 302 (2000), p. 307-335; Jean Pierre BARRAQUÉ, "Gérer les conflits : les lies et passeries médiévales", *IBIX* (2006-2007), Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès/ Institut Ramon Muntaner, Ripoll, 2007, p. 119-128.

45. Michel PAPY, "Mutilation d'un rite: la junte de Roncal et de Barétous et la crise du nationalisme français dans les années 1890", *Lies et Passeries dans les Pyrénées, Facerias en los pirineos. Actes de la 3e journée de recherches de la société d'Etudes des Sept Vallées*, Luz Saint Sauveur, Tarbes, 1986, p. 182-197.

46. Sur ce thème la bibliographie est immense mais la référence, quoique vieillie, reste: Henri CAVAILLES, " Une fédération pyrénéenne sous l'ancien régime. Les traités de lies et de passeries ", *Revue Historique,* 105 (París, 1910). Réédité en *fac simile* dans *Lies et Passeries...*, p. 1-68.

> " Entre le royaume de France et le royaume d'Espagne, il a existé pendant les trois siècles de l'ancien régime une fédération pyrénéenne. Ce fut un Etat singulier qui n'eut ni capitale, ni gouvernement, ni armée, mais qui posséda des frontières, un droit public, une politique et des adversaires. Il reposait sur tout un ensemble d'accords permanents conclus entre vallées françaises et vallées espagnoles et que l'on appelait lies et passeries, traités d'alliance et de paix. "[47]

Leur nom français —passerie—, *faceria* en castillan, est un décalque du gascon *patzeria*, accord de paix. Mais le vocabulaire est un peu plus large *patz, carta de patz, patzarias, patzerias, carta de la patz* etc... Ces formules n'ont rien d'original et se contentent de reprendre les noms de pactes de paix entre particuliers que l'on retrouve dans les formulaires notariaux, *pactum pacis*, *carta pacis*, *concordia* etc.[48] Le mot *Patz* renvoie ainsi à l'état de paix et d'harmonie dans la société, mais aussi au pacte qui le fonde. Ces textes s'inscrivent ainsi dans un très large éventail de documents de même nature, mais d'applications très différentes. Ils sont comparables aux accords entre particuliers, aux *convenientiae* conclues entre nobles méridionaux et peuvent même être rapprochés des Fors eux-mêmes. Ils constituent la version communautaire et rurale du pacte qui domine très largement la société béarnaise. Dans le piémont, le terme de paréage vient s'ajouter à ce vocabulaire, mais il désigne exactement la même réalité textuelle.

Les mythes conservateurs : l'ostau

La célèbre monographie de Frédéric Le Play, parue en 1871, et consacrée à une famille pyrénéenne de la vallée de Cauterets — les Mélouga — a installé dans le vocabulaire sociologique et scientifique le concept de famille-souche. Ce modèle d'organisation domestique, s'opposait aux institutions abstraites et désincarnées du Code civil, a été fortement identifié aux Pyrénées, jusqu'à devenir une sorte d'archétype et peut-être, aussi, par certains aspects, un véritable mythe historiographique. Les auteurs qui ont suivi se sont intéressés à la famille, sous l'angle des mécanismes de la transmission successorale, et des régimes matrimoniaux en décrivant et analysant les institutions et les principes juridiques sur lesquels la famille-souche pyrénéenne a fonctionné au moins jusqu'à la promulgation du Code civil en 1804.

Le système juridique était relativement simple; il reposait sur quatre règles principales :

—le principe d'inaliénabilité des biens de famille (qualifiés dans les actes ou dans les textes coutumiers de biens avitins, ou de *bees de papoadge* en béarnais),

—leur attribution à un hériter unique à chaque génération (aînesse),

—l'exclusion des cadets,

47. *Lies et Passeries...*, p. 1-68.

48. Jean Marie Carbasse, " Ne homines interficiantur. Quelques remarques sur la sanction médiévale de l'homicide ", Serge Dauchy (dir.), Auctoritates. Xenia R.C. Van Caenegem oblata, Académie Royale, Bruxelles, 1997. Quelques remarques sur la sanction médiévale de l'homicide, "Auctoritates xenia RC van Caenegem oblata", *Juris scripta historica*, 13 (Brussel·les, 1997), p. 165-185 (note 58 p. 181).

—les régimes matrimoniaux différenciés : régime dotai pour couple héritier et son conjoint (adventice) et régime de communauté pour mariages de cadets.

L'aînesse était la pièce maîtresse et emblématique du système avec cette pratique l'aînesse intégrale, selon laquelle le premier né succédait quel que soit son sexe, la fille aînée pouvant recueillir l'héritage en présence de frères puînés. Une telle particularité, exceptionnelle en Europe, s'est maintenue jusqu'au XVIII^e siècle dans les vallées les plus fermées, comme le Pays d'Aure ou Barèges, ainsi que dans des groupes isolés par leur statut, tels les serfs *questaus* du Béarn. L'origine de cette particularité a fait couler beaucoup d'encre — on y a vu notamment une séquelle du matriarcat primitif — et a favorisé le développement de mythes historiographiques. Ce système de l'aînesse, qui n'est pas proprement béarnais, est pourtant considéré comme un des éléments fondamentaux qui structurent la société traditionnelle et une des bases de l'identité béarnaise.

Il est amusant de constater qu'un des romans de Simin Palay, écrit en 1934, auteur d'un dictionnaire Béarnais, est consacré aux conséquences de la disparition de ce système et à son remplacement par le code civil (*Los tres gojats de bordavielha, Lous trés gouyats de Bordebielhe*), mais il se termine par la mort de l'un des protagonistes à la bataille de Reichshoffen contre les Prussiens, dévoilant par là même les contradictions internes de l'identité Béarnaise.[49]

Conclusion

A la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e siècle, il reste peu de choses de cela. Le développement industriel des trente glorieuses à partir de Lacq, l'urbanisation et l'apport massif de population qui s'en sont suivis, ont profondément bouleversé le paysage d'un Béarn rural et conservateur. La question politique s'est largement décalée vers le seul domaine culturel et le problème de l'identité s'est focalisé sur celui de la défense de la langue. Mais, là encore, il est possible d'identifier certaines formes d'affirmation identitaires. Alors que se développent divers mouvements qui inscrivent le Béarnais dans l'ensemble occitan qui s'incarnent, en particulier, dans le mouvement des écoles occitanes, les *calandretas*, s'est constitué en Béarn une association constituée en 2002 pour "promouvoir la langue et la culture béarnaise et gasconne", l'Institut béarnais et gascon, affirme dans ses publications l'existence d'une "langue béarnaise" autonome par rapport au reste de l'Occitan. La position de l'I.B.G. est très tranchée et récuse à la fois la norme classique et la conception d'un *béarnais* au sein de l'ensemble occitan. Cette vision relève de ce que les linguistes anglo-saxons ont appelé la *Folk linguistics*. Ce terme, utilisé par le linguiste Ray Jackendoff, désigne la linguistique, lorsqu'elle est pratiquée par des amateurs, et les approches idéologiques véhiculant des idées nationalistes, heurtés de plein fouet par les classifications des linguistes scientifiques. Il me semble voir là un des derniers rejetons tristement anecdotique de la volonté de séparer une identité Béarnaise.

49. Simin PALAY, *Lous trés gouyats de Bordebielhe, une famílhe bíarnése au sècle darrè*, Princi NEGUE (ed.), Pau, 2004.

Les dynasties vicomtales de Béarn

En italique, les vicomtes qui ne sont attestés par aucune source historique mais supposés par la tradition historique.

Les Centulle

Centulle Loup
Centulle Ier
Centulle II (-940)
Gaston Ier (940-984)
Centulle III (984-1004)
Gaston II (1004-1022)
Centulle IV le Vieux (1022-1058), sous régence de 1012 à 1022
Gaston III associé par son père Centulle IV, mort en 1053
Centulle V (1058-1090), fils de Gaston III
Gaston IV le Croisé (1090-1131)
Centulle VI (1131-1134) — régence de sa mère Talèse d'Aragon
Guiscarde (1134 — abdique en 1147) épouse Pierre II, vicomte de Gabarret mais qui ne fut jamais vicomte de Béarn car il mourut en 1118.



Dynastie des Gabarret

Pierre II (1147-1153), fils aîné des précédents
Gaston V (1153-1170), fils cadet du précédent
Marie (1170-1173), sœur du précédent, épouse Guillaume de Moncade.

Dynastie des Moncade

Gaston VI (1173-1214), fils des précédents
Guillaume Ier (1214-1224)
Guillaume II (1224-1229)
Gaston VII (1229-1290)

Dynastie de Foix-Béarn

Marguerite de Moncade et Roger-Bernard III de Foix (1290-1302)
Gaston VIII de Foix-Béarn (Gaston Ier de Foix) (1302-1315)
Gaston IX de Foix-Béarn (Gaston II de Foix) (1315-1343)
Gaston X Fébus de Foix-Béarn (Gaston III Fébus de Foix) (1343-1391)[1]
Mathieu de Foix-Castelbon (1391-1398), neveu du précédent

Dynastie de Grailly

Isabelle de Foix-Castelbon, sœur du précédent et Archambaud de Grailly (1398-1412)
Jean Ier de Foix-Grailly (1412-1436), fils des précédents

Gaston XI de Foix-Grailly (ou Gaston IV de Foix-Grailly) (1436-1472), fils du précédent

Dynastie des Rois de Navarre

François Phébus de Navarre-Foix-Grailly (1472-1483)
Catherine I de Navarre-Foix-Grailly (1483-1517) et Jean II d'Albret (1484-1516)
Henri Ier de Béarn-Albret (1517-1555)
Jeanne Ire de Béarn-Albret (1555-1572)
Henri II de Béarn-Bourbon, Henri III de Navarre et Henri IV de France (1572-1610)
Louis Ier de Béarn-Bourbon, Louis II de Navarre et Louis XIII de France (1610-1620)

La reconquista en la construcción de la identidad nacional: el ejemplo de la historiografía catalana (siglos XVI-XIX)

MARTÍN F. RÍOS[1]

La utilización del discurso histórico en la construcción del nacionalismo contemporáneo a lo largo del siglo XIX ha sido objeto de estudio por parte de diversos historiadores desde la década de 1980, momento en el que Eric Hobsbawm y Pierre Nora reflexionaron respectivamente sobre las funciones del discurso historiográfico y los lugares en los que residía la memoria de los pueblos.[2] Tales planteamientos abrieron nuevas perspectivas para el análisis de la historiografía que superaron el nivel meramente descriptivo e informativo y se centraron en el estudio de las relaciones entre el texto y su contexto, es decir, el lugar de enunciación —para decirlo con palabras de Michel de Certeau—[3] desde el cual eran elaborados los discursos historiográficos y la forma en que tales relatos contribuyeron a la conformación de las identidades nacionales contemporáneas. En el caso de la historiografía española, a los trabajos pioneros de Manuel Moreno Alonso[4] y Paloma Cirujano[5] se sumaron en la década de

1. Martín F. Ríos Saloma (Mèxic, 1976) és professor associat de l'Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. Entre les seves obres destaquen: "La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI-XIX)", *Regardes croisés sur la guerre sainte. Guerre, religión et idéologie dans l'espace mediterrannéen latin (XèmeXIIIème siècles)* (Toulouse, 2006); "Los caminos de la redención. La peregrinación penitencial a Santiago de Compostela (siglos IX-XIV)", *Cultura y Mentalidades: De la Antigüedad al siglo XVII (Nuevas investigaciones)* (Madrid, 2007); "La reconquista: génesis de un mito historiográfico", *Historia y Grafía*, 30 (Mèxic, 2008); "De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 37 (Mèxic, 2009).

2. Eric Hobsbawn, Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición,* Crítica, Barcelona, 2002, p. 318; Pierre Nora, "Introduction" , Pierre Nora (coord.), *Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1997, vol. I.

3. Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 334.

4. Manuel Moreno Alonso, *Historiografía romántica española. Introducción al estudio de la historia en el siglo XIX*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1979, p. 594.

5. Paloma Cirujano Martín, *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*, CSIC, Madrid, 1985.

1990 los de Gonzalo Pasamar[6] e Ignacio Peiró[7] y, más recientemente, los de José Álvarez Junco,[8] Carlos Forcadell,[9] Benoît Pellistrandi,[10] Carolyn Boyd,[11] Aurora Rivière,[12] Antonio Mestre,[13] Ricardo García Cárcel,[14] Fernando Wolf,[15] Jean-René Aymés[16] y Mariano Esteban de Vega,[17] entre otros. En el ámbito de la historiografía catalana, destacan los nombres propios de Eduard Riu-Barrera,[18] de Jaume Aurell,[19] de Joaquim

6. Entre sus diversos trabajos pueden verse: Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la posguerra española. La ruptura en la tradición liberal*, Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1991; Gonzalo Pasamar Alzuria, "Los historiadores españoles y la reflexión historiográfica (1880-1980)", *Hispania. Revista española de historia*, 198 (1998), p. 13-48; Gonzalo Pasamar Alzuria, "Las *historias de España* a lo largo del siglo xx: las transformaciones de un género clásico", Ricardo García Cárcel (coord.), *La construcción de las Historias de España*, Fundación Carolina - Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, p. 299-382.

7. Entre sus numerosos trabajos véase: Ignacio Peiró Martín, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1995, p. 239; Ignacio Peiró Martín, "Los historiadores oficiales de la Restauración (1874-1910)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 193/1 (Madrid, 1996), p. 14-60.

8. Véase, por ejemplo: José Álvarez Junco, "The Nation-Building Process in Nineteenth-Century Spain", Claire Mar-Molinero, Angel Smith (eds.), *Nationalism and the Nation in the Iberian peninsula. Competing and conflicts identities*, Berg, Oxford - Washington, 1996, p. 89-106; José Álvarez Junco, "The Formation of Spanish Identity and its Adaptation to Age of Nations", *History and Memory*, 14 (Tel Aviv, 2000), p. 13-36; José Álvarez Junco, "Historia e identidades colectivas", Juan José Carreras y Carlos Forcadell (coords.), *Usos públicos de la historia*, Marcial Pons Editores - Universitarias de Zaragoza, Madrid, 2003, p. 47-67; José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo xix*, Taurus, Madrid, 2004, p. 684.

9. Carlos Forcadell (ed.), *Nacionalismo e historia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998, p. 171.

10. Benoît Pellistrandi, *Un discours nacional? La Real Academia de la Historia entre science et politique (1847-1897)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2004; Benoît Pellistrandi, "Escribir la historia de la nación española: proyectos y herencias de la historiografía de Modesto Lafuente y Rafael Altamira", *Investigaciones Históricas*, 17 (Valladolid, 1997), p. 137-160.

11. Carolyn Boyd, *Historia patria: política, historia e identidad nacional en España 1875-1975*, Ediciones Pomares-Corredor, Barcelona, 2000; Carolyn Boyd, "The second battle of Covadonga. The politics of conmmemoration in Modern Spain", *History and Memory*, 14 (Tel Aviv, 2000), p. 37-65; Carolyn Boyd, "El debate sobre «la Nación» en los libros de texto de historia de España, 1875-1936", Juan José Carreras y Carlos Forcadell (coords.), *Usos públicos de la historia*, Marcial Pons Editores - Universitarias de Zaragoza, Madrid, 2003, p. 145-171.

12. Aurora Rivière, *Orientalismo y nacionalismo español: estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1869)*, Instituto Antonio de Nebrija de Estudios Sobre la Universidad - Universidad Carlos III de Madrid, Getafe, 2000.

13. Antonio Mestre, "La historiografía española del siglo xviii", *Coloquio internacional Carlos III y su siglo*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990, vol. I, p. 21-60.

14. Ricardo García Cárcel (coord.), *La construcción de las Historias de España*, Fundación Carolina - Marcial Pons Historia, Madrid, 2004.

15. Fernando Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos xvi-xx)*, Crítica, Barcelona, 2003.

16. Jean-René Aymés, "Les interpretations du passé espagnol au cours de la première moitié du xixème siècle : les grandes controverses", Carlos Serrano (coord.), *Nations en quête de passé. La péninsule Ibérique (xix-xxème siècles)*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, Paris, 2000, p. 33-54.

17. Mariano Esteban de Vega, "La historia de España de Romey y su recepción en la historiografía española", Jean-René Aymés, Mariano Esteban De Vega (eds.), *Francia en España, España en Francia. La historia en la relación cultural hispano-francesa (siglos xix-xx)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 93-126.

18. Eduard Riu-Barrera, "Els orígens de Catalunya, de la historiografia feudal al medievalisme neocentista. A propòsit de l'obra de Miquel Coll i Alentorn", *El Contemporani. Revista d'Història*, 4 (Barcelona, 1994), p. 12-15.

19. Jaume Aurell, "Historiadores *románticos* e historiadores *científicos* en la historiografía catalana contemporánea: nacionalismo historiográfico y revisionismo generacional", *Memoria y Civilización*, 3 (Navarra, 2000), p. 237-273; Jaume Aurell, "La formación del imaginario histórico del nacionalismo catalán, de la *Renaixença* al *Noucentisme* (1830-1930)", *Historia Contemporánea*, 22 (Bilbao, 2001), p. 257-288.

Nadal y de Albert Balcells, coordinadores estos dos últimos de obras colectivas muy importantes.[20]

Es dentro de este marco general sobre la historiografía peninsular que se inserta la reflexión que propongo en estas páginas: un análisis sobre la forma en que los historiadores "catalanes" de los siglos XVI al XIX reinterpretaron el inicio de la lucha contra el islam en los territorios orientales de la península, contribuyendo así tanto al avance de la ciencia histórica como a la conformación de una identidad propia que pretendía retrotraer sus orígenes en la conquista de Barcelona en el año 801 y las hazañas de Wifredo el Velloso.

Considero oportuno señalar que este análisis se inserta dentro de un modelo explicativo mucho más amplio desarrollado en mi tesis de doctorado.[21] La investigación entonces realizada me permite afirmar que a lo largo de los siglos XVI y XVII el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes en la península Ibérica fue interpretado en claves providencialistas, por lo que la caída del reino visigodo era presentada como la consecuencia lógica de los pecados cometidos por los monarcas; en tanto que el inicio de la restauración era presentado como una justa penitencia para lograr el perdón de tales pecados. En este sentido, los escritores entendían la lucha desarrollada en la península Ibérica como un conflicto religioso en el que combatían cristianos contra musulmanes y en el que lo importante era restaurar tanto la libertad del pueblo cristiano como la estructura política, administrativa y eclesiástica previa a la invasión. Cuando, a partir del sigo XVIII, penetraron y se desarrollaron los conceptos de "patria" y "nación", el conflicto dejó de entenderse como un conflicto militar y adquirió una naturaleza política en la que luchaban españoles contra enemigos extranjeros por la recuperación de un territorio. Fue en este contexto en el que fue acuñado el término "Reconquista" en 1796 por el historiador valenciano José Ortiz y Sanz (1739-1822) en su *Compendio cronológico de la historia de España*.[22] A lo largo del siglo XIX la historiografía se cargó de tintes patrióticos y el discurso sobre lo que hoy llamamos "reconquista" fue permeado por las nuevas ideas políticas, pero también por las inquietudes científicas que exigían a los profesionales de la historia cada vez mayor erudición, veracidad y rigor.

20. Jordi NADAL, *La historiografía catalana. Balanç i perspectives*, Cercle d'Estudis Històrics i Socials, Girona, 1990; Albert BALCELLS (ed.), *Història de la historiografia catalana. Jornades científiques de l'Institut d'Estudis Catalans. Barcelona, 23, 24 i 25 d'octubre de 2003*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2004.

21. Martín RÍOS, *La Reconquista en la historiografía hispana. Revisión y deconstrucción de un mito identitario (s. XVI-XIX)*, tesis doctoral dirigida por María Isabel Pérez de Tudela y Velasco, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006. Actualmente preparo una versión abreviada de la misma. Algunos adelantos pueden encontrarse en: Martín RÍOS, "De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)", *En la España medieval*, 28 (Madrid, 2005), p. 379-414; Martín RÍOS, "Restauración y Reconquista: sinónimos en una época romántica y nacionalista (1850-1896)", *Melanges de la Casa de Velázquez*, 35-2 (Madrid, 2005), p. 243-264; Martín RÍOS, "La Reconquista: una invención historiográfica (s. XIV-XIX)", Daniel BALOUP y Philippe JOSSERAND (eds.), *Regardes croisés sur la guerre sainte. Guerre, religion et idéologie dans l'espace mediterrannéen latin (XIème-XIIIème siècles)*, CNRS - Universidad Toulouse Le Mirail, Toulouse, 2006, p. 407-423.

22. José ORTIZ SANZ, *Compendio cronológico de la historia de España*, Imprenta Real a cargo de Mateo Repullés, Madrid, 1795-1803, vol. II, p. 192.

La invasión napoleónica primero y el inicial experimento republicano, después, potenciarían el uso del término reconquista. En el primer caso porque se recuperarían las imágenes elaboradas en contra de los musulmanes para hacer frente a un enemigo extranjero; en el segundo, porque frente a lo que Jover Zamora denominó "planos de ruptura" puestos en marcha por el régimen republicano,[23] la restauración canovista se entendió como la Restauración por excelencia; desde entonces (1878) el término reconquista se aplicó de forma exclusiva para definir al movimiento iniciado por Pelayo.

Atendiendo no tanto a la filiación política de los historiadores españoles que realizaron historias generales de España como a la interpretación que hicieron sobre los acontecimientos del siglo VIII, he podido determinar tres líneas interpretativas: a) la "visigotista modernizadora", según la cual el final del reino visigodo podía explicase como consecuencia de las divisiones internas entre la nobleza visigoda, por lo que la lucha contra el islam era considerada como una guerra de naturaleza política cuyo objetivo era controlar el territorio andalusí; b) la "indigenista", según la cual los auténticos españoles eran los iberos y, por lo tanto, la guerra contra el islam podía interpretarse como una guerra de independencia, y c) la "visigotista-tradicionalista", que aun en el siglo XIX explicaba la caída del reino visigodo como consecuencia de los pecados de los reyes godos y presentaba el conflicto como un enfrentamiento de naturaleza religiosa y señalaba, al mismo tiempo, la necesidad de no alejarse de los valores tradiciones auténticamente "españoles" para evitar mayores desgracias políticas. Las tres corrientes, empero, compartían el hecho de estar marcadas por un exacerbado patriotismo y por la profunda convicción de que el discurso historiográfico era una herramienta muy útil en la construcción de lo que Anderson llamó una "comunidad imaginada".

A lo largo de las próximas páginas me propongo analizar la forma en que la historiografía catalana reprodujo —o no— tal modelo y cuáles fueron las similitudes y diferencias con respecto al discurso construido desde Madrid y la forma en que al finalizar el siglo XIX y frente al fracaso parcial del nacionalismo español, el discurso histórico sobre el pasado medieval apuntaló la construcción de una identidad colectiva estrictamente catalana.

En este sentido, es necesario realizar dos puntualizaciones de orden metodológico: la primera que por historiografía catalana entiendo la realizada por autores que nacieron en el territorio que conforma la Cataluña actual, sea que escribiesen en castellano o en catalán; la segunda, que mi análisis se centra en la forma en que dichos historiadores interpretaron tres momentos históricos determinados, a saber: a) la invasión musulmana; b) la conquista de Barcelona por parte de las tropas de Luis el Piadoso, y c) el periodo de gobierno de Wifredo el Velloso. En este sentido, es necesario insistir en el hecho de que no analizo los hechos históricos en sí mismos, sino la forma en que los historiadores interpretaron tales acontecimientos. Es por ello que algunos acontecimientos aquí

23. José María Jover Zamora, *La imagen de la primera república en la España de la Restauración. Discurso leído el día 28 de marzo de 1982 en el acto de recepción pública y contestación de don José Antonio Maravall Casesnoves*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1982, p. 19-20.

reseñados pueden estar en abierta contradicción con los aportes que al conocimiento de la historia medieval catalana han hecho tanto la arqueología como el medievalismo catalán contemporáneos.[24]

Para terminar esta larga introducción, debo señalar que la primera diferencia que encuentro es de orden cronológico, pues mientras que en el caso de la historiografía española —escrita desde Castilla— es posible englobar en un mismo arco cronológico los siglos XVI y XVII, en el caso de la historiografía catalana se aprecian elementos ciertamente diversos, por lo cual me es posible señalar cinco momentos historiográficos: 1) la historiografía de finales del siglo XVI, a caballo entre el humanismo renacentista y el barroco; 2) la historiografía barroca desarrollada particularmente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII; 3) la historiografía ilustrada, que tiene como hitos a Narcís Feliu de la Peña (¿?-1710) y Juan Francisco Masdeu (1744-1817); 4) la historiografía romántica, que va de Próspero de Bofarull (1777-1859) a Víctor Balaguer (1824-1901), y 5) la historiografía positivista, que encuentra en las obras de Antoni Bofarull i Brocà (1821-1892) y de Norbert Font i Sague (1873-1910) sus límites cronológicos.

1. La historiografía de finales del siglo XVI

Tres son las obras que he analizado correspondientes a este periodo. Se trata del texto de Pere Gil (1551-1622) *Libre primer de la historia catahalana en lo qual se tracta de Historia o descripció natural, ço es de cosas naturals de Cathaluña* (1600) publicado en catalán;[25] del libro de fray Francisco Diago (1562-1615) *Historia de los victoriosísimos antiguos condes de Barcelona* (1603), publicado en castellano,[26] y de la monumental obra de Jeroni de Pujades (1568-1635), *Crònica universal del principat de Cathalunya* (1609), editada así mismo en catalán.[27]

Vistas en su conjunto, las obras se presentan como los peldaños necesarios para construir una identidad histórica frente al discurso casticista elaborado en Madrid. De esta suerte, en la obra de Gil puede observarse un primer intento por definir un espacio geográfico propio, es decir, de una "tierra", a través de la descripción geográfica. Por su parte, el trabajo de Diago puede entenderse como un enorme esfuerzo por construir

24. Sobre los aspectos históricos véanse, entre una amplia bibliografía: Ramon ABADAL, *Dels visigots als catalans*, Edicions 62, Barcelona, 1986; Ramon ABADAL, *Els primers comtes catalans*, Editorial Vicens Vives, Barcelona, 1983; Martin AURELL, *Les nonces du Comte. Mariage et pouvoir en catalogne (785-1213)*, Publications de la Sorbonne - CNRS, Paris, 1995; Flocel SABATÉ, *L'expansió territorial de Catalunya (segles IX-XII): ¿conquesta o repoblació?*, Universitat de Lleida, Lleida, 1993; Philippe SÉNAC, *Les carolingiens et al-Andalous VIII-IX siècles*, Maison Neuve et La Rose, Paris, 2002; Philippe SÉNAC (coord.), *Aquitainte-Espagne VIII-XIIIème siècle*, Centre d'Études Supériures de Civilisation Médiéval, Poitiers, 2001; Michel ZIMMERMANN, "Aux origines de la Catalogne. Géographie politique et affirmation nationale", *Le Moyen Âge*, 89-1 (París, 1983), p. 5-40; Michel ZIMMERMANN, "Le concept de Marca Hispanica et l'importance de la frontière dans la formation de Catalogne", *La Marche Supériure d'al-Andalous et l'Occident chrétien. Table Ronde de Huesca 1988*, Casa de Velázquez, Madrid, 1991, p. 29-51.

25. Pere GIL, *Libre primer de la historia catahalana en lo qual se tracta de Historia o descripció natural, ço es de cosas naturals de Cathaluña*, Imprenta Bas, Barcelona, 1609.

26. Francisco DIAGO, *Historia de los victoriosísimos antiguos condes de Barcelona*, Casa de Sebastián Comellas Call, Barcelona, 1603. [Edición facsimil, Talleres de Artes Gráficas, Barcelona, 1974]

27. Jeroni DE PUJADES, *Crònica universal del principat de Cathalunya*, Imprenta de José Terner, Barcelona, 1609.

una historia particular, diferente de la de España, mediante la elaboración de la historia local de la ciudad condal, capital del territorio. Por último, la obra de Pujades no sería sino un magno intento por insertar esa historia particular del territorio en la corriente de la historia universal.[28]

En estos tres textos es posible apreciar los siguientes elementos comunes: en primer término, consideran la invasión musulmana como un hito en la historia de España y, en consecuencia, se reafirma el sentimiento de pertenencia de Cataluña a la monarquía hispana. En segundo lugar, se reconoce la primacía del movimiento iniciado por Pelayo en Asturias frente a otros movimientos de resistencia, pero se considera a este, precisamente, como rey de Asturias y no como rey de España. En este sentido y como tercer elemento, los autores insisten en la autonomía de los movimientos de resistencia iniciados en el Pirineo y los equiparan con el movimiento asturiano utilizando diversos argumentos retóricos, tales como la continuidad de los linajes visigodos, la presencia de milagros o el topos de la cueva, particularmente cuando se relatan los movimientos en el Pirineo aragonés. En cuarto lugar, sostienen que la lucha contra el islam tenía como objetivo la recuperación de la libertad política y religiosa del pueblo cristiano así como la libertad de la patria. En este sentido, nuestros autores interpretan la conquista de Barcelona como una "conquista" (Diago) o como una "liberación". Sin embargo, queda establecido claramente el hecho de que la legitimidad de la historia catalana se construye sobre dos fuentes de prestigio incontestables: la legitimidad carolingia y la guerra contra el islam, es decir, la conquista del territorio. Ambos elementos, particularmente el segundo, se mantendrían vigentes a lo largo de las siguientes centurias.

2. La historiografía barroca

A lo largo del siglo XVII, marcado por la guerra de Treinta Años y sus consecuencias, es posible encontrar tres obras de gran interés: el *Sumari, index o epítome dels admirables i nobilisimis titols d'honor de Catyalunya, Roselló i Cerdanya* de Andreu Bosch (¿ ?-¿ ?),[29] publicado en catalán en 1628; el *Arxiepiscopologi de la Santa Iglesia Metropolitana i Primada de Tarragona* de Josep Blanch (¿ ?-1672),[30] editado así mismo

28. Para una visión completa y actualizada de la cronística catalana del siglo *XVI* véase: Eulàlia DURAN, "Historiografia dels temps de l'Humanisme", Albert BALCELLS (ed.), *Història de la historiografia catalana. Jornades científiques de l'Institut d'Estudis Catalans. Barcelona, 23, 24 i 25 d'octubre 2003*, Institut d'Estudis Catalanas, Barcelona, 2004, p. 77-92. La autora concluiría su estudio afirmando que "*al llarg del segle XVI, els historiadors anaren definint la història com a disciplina independent. La manca d'historiadors àulics donà l'oportunitat de desviar-se del marc monàrquic cap a un marc territorial. Donaren així ocasió al naixement de noves disciplines com la geografia, l'economia, la genealogia, l'epigrafia i a l'aparició d'historiadors que es desvincularen cada vegada més de la retòrica i posaren les bases de la moderna historiografia*", p. 92.

29. Andreu BOSCH, *Sumari, index o epítome dels admirables i nobilissimis títols d'honor de Catalunya, Roselló i Cerdanya, i de les gracies, privilegis, prerrogatives, preheminencies, llibertats e immunitats gosan segons les propries y naturals lleys. Dirigit a la inmmaculada concepcio de Maria Sanctissima Mare de Deu y Senyora nostra*, Pere Lacavalleria Impresor, Perpignan, 1628.

30. Josep BLANCH, *Arxiepiscopologi de la Santa Iglesia Metropolitana i primada de Tarragona*, Joaquim ICART (ed.), Diputación Provincial de Tarragona, Tarragona, 1985. [La obra es de la segunda mitad del siglo XVII]

en catalán en 1650, y la *Cataluña ilustrada* de Esteban de Corbera (¿ ?-1635), editada en Nápoles en 1678 en lengua castellana.[31]

En estas obras, particularmente en las dos últimas, se observa una tendencia a mantener las mismas líneas interpretativas que en las décadas anteriores, máxime cuando al finalizar la guerra y volver Cataluña a la Corona española se hacía necesario tender puentes entre ambas entidades pero, y esto es importante señalarlo, también se hacía necesario preservar la identidad catalana dentro del conjunto de la monarquía. En este sentido, la historiografía del siglo XVII desarrolló el modelo inaugurado en la centuria anterior, insistiendo en la interpretación invasionista, en la pervivencia y continuidad de los linajes visigodos tras la invasión islámica, en la venida de Otger Cataló y sus nueve barones de la fama[32] y, quizás más importante, en la reivindicación de la historia catalana frente a los autores de historias generales de España (Morales, Mariana, Saavedra Fajardo), quienes ignoraban o minimizaban las gestas catalanas. La reivindicación se lograba mediante la exaltación de la resistencia, la tenacidad y el valor de los catalanes frente a los invasores musulmanes pues los catalanes, a diferencia de los cristianos del centro peninsular, resistieron en sus ciudades hasta que fue posible e iniciaron inmediatamente, con la ayuda de los monarcas carolingios, la lucha por "*la restauració de Espanya*"[33] y la "recuperación" del territorio de manos musulmanas.[34] Tal lucha tendría como lógica consecuencia la delegación de la potestad en manos de los condes catalanes por parte de los monarcas carolingios, fuente de legitimidad incontrovertible como se ha dicho más arriba.[35] Ello explica que mientras Mariana y Fajardo consideren a los franceses como "invasores" o "tiranos",[36] los autores catalanes les denominen "auxiliares". Sin

31. Esteban de CORBERA, *Cataluña ilustrada. Contiene su descripción en común y particular con las poblaciones, dominios y sucesos desde el principio del mundo hasta que por el valor de su nobleza fue libre de la opresión sarracena*, Antonio Gramiñani Impresor, Nápoles, 1478.

32. Sobre la leyenda de Otger Cataló véanse los estudios clásicos de: Miquel COLL ALENTORN, "La llegenda d'Otger Cataló i els nous barons", *Estudis Romànics*, 1 (Barcelona, 1947-1948), p. 15-45; Ferran VALLS TABERNER, *Matisos d'història i de llegenda. La llegenda de Guifré el Pilós. La llegenda de Otger Cataló*, Balmes, Zaragoza, 1932.

33. Andreu BOSCH, *Sumari, index o epítome dels admirables i nobilissimis títols d'honor de Catalunya, Roselló i Cerdanya...* p. 146.

34. Josep BLANCH, *Arxiepiscopologi de la Santa Iglesia Metropolitana...* p. 66: "*Ajudtats dels francessos y altras nacions, ab varia fortuna recobraren poc a poc parte de la terra y assetant la cort del comte, que per senyor tingueren lo guanyat de la barbaritat sarracenica, puis ja guanyat, ja perdent de los moros, a pesar de sa numerosa multitud, conservaren las terras de son comte ab lo valer de las armas*".

35. Hablando de las conquistas de Luis el Piadoso: Esteban de CORBERA, *Cataluña ilustrada,...* p. 16: "Eligiéronle por señor los Catalanes después de haber asegurado con las armas la religión y la libertad de su Patria. Favoreció sus empresas Ludovico Pío, y llegó con sus banderas vencedoras a los extremos más Occidentales de nuestra provincia. Comenzó entonces la monarquía de los antiguos condes de Barcelona, prodigios de cuyo valor se admiraron aquellos siglos. La tuvieron primero en gobierno y después en propiedad como príncipes y señores soberanos a quienes reconocieron sujeción y vasallaje los reyes moros de la mayor parte de la España Citerior".

36. Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Corona gótica, castellana y austriaca,* Andrés García de la Iglesia Impresor, Madrid, 1658-1677, vol. I., p. 529: "Aquella parte de la corona de España, adquirida con el contrato y cesión de los Emperadores [romanos], y con las armas, quedó en poder de los Franceses, sin más título que el de ruina ajena, no habiendo podido los reyes de España, sus legítimos señores, recobrarla por haber tenido ocupadas sus armas muchos siglos en sacudir el pesado yugo de los Africanos, estimando en más desarraigar de España la secta mahometana, que divertir sus fuerzas para restituirse en los derechos de la Galia Gótica".

embargo, más que de discursos identitarios distintos, se trata de discursos identitarios opuestos que correrían paralelamente a lo largo de los siglos. Ello me permite aventurar una interpretación según la cual, durante la segunda mitad del siglo XVII, la historiografía se convirtió en un arma política para exigir una mayor participación dentro del conjunto de la monarquía española y, por lo tanto, en un medio de reivindicar para sí, en tanto súbditos de la majestad católica, las glorias de la monarquía.

En el ámbito estrictamente historiográfico, aunque se observa un mayor interés por parte de los autores por hacerse con documentos procedentes de los archivos parroquiales, episcopales y monacales, en la práctica, sin embargo, hay pocas informaciones novedosas y los vacíos informativos se rellenan con suposiciones o, sencillamente, con invenciones y fábulas que distan mucho de un trabajo científico, pero otorgaban a nuestros autores un lugar no poco importante en la república de las letras.

3. La historiografía ilustrada

Punto culminante de la historiografía anterior y precursor, junto con el marqués de Mondéjar, de la historiografía ilustrada española, fue Narcís Feliu de la Peña. Particularmente interesantes para nuestro trabajo son sus dos obras más conocidas: el *Fenix de Cataluña* (1684) y los *Anales de Cataluña* (1709), las cuales son en realidad un alegato histórico moral a favor del valor mostrado por los catalanes a lo largo de la historia, particularmente en la Edad Media, y una reivindicación de su contribución al engrandecimiento de la monarquía española.[37]

A lo largo de sus textos Feliu de la Peña apunta diversas ideas que son de gran trascendencia para nuestro análisis.

En primer lugar, nuestro autor muestra la consolidación de una conciencia identitaria netamente catalana que se asienta en dos elementos: por una parte, en la definición y sacralización del espacio catalán mediante la utilización del topos de la salvaguarda de las reliquias, libros sagrados y estatuas de santos y vírgenes, incluyendo por supuesto la virgen de Montserrat, al momento de la invasión musulmana y que serían recuperados siglos después conforme avanzaran las conquistas cristianas; por otra parte, en la exaltación del periodo de gobierno de Wifredo el Velloso, quien adquirió en este momento un papel central en la historiografía como fundador de Cataluña y no únicamente como conde de Barcelona.[38] Sin embargo, es necesario subrayarlo, según nuestro autor, esta entidad geopolítica que era Cataluña era parte integrante de España, entidad política siempre superior y más amplia.

37. Narcís Feliu de la Peña, *Fénix de Cataluña. Compendio de sus antiguas grandezas y medios para renovarlas. A la sacra y católica majestad de Carlos II*, Rafael Figuero Impresor, Barcelona, 1683; Narcís Feliu de la Peña, *Anales de Cataluña y epílogo breve de los progresos y famosos hechos de la nación catalana, de sus santos, reliquias, conventos y singulares grandezas y de los más señalados y eminentes varones que en santidad, armas y letras han florecido desde la primera población de España hasta el año del mundo 1788 antes del nacimiento de Christo 2174 y del Diluvio 143 hasta el presente de 1709, divididos en tres tomos*, Joseph Llopis Impresor, Barcelona, 1709.

38. Narcís Feliu de la Peña, *Fénix de Cataluña...* p. 13: "Wifredo el Velloso [...] mereció con propiedad el título de conde, a expensas del valor constante y hazañas heroicas emprendidas en Cataluña y Alemania, feliz principio de las invencibles barras, antigua divisa de los serenísimos señores condes de Barcelona".

En segundo término, Feliu de la Peña muestra un distanciamiento radical respecto de la interpretación casticista de la historiografía española que hacía de los pecados de los visigodos la causa última de la invasión musulmana, señalando explícitamente que debía ponderarse "[...] el valor de los lugares y distritos que se conservaron en la preciosa libertad, murallas fuertes que detenían el ímpetu de las enemigas armas, de donde salieron para gloria de la fe y laurel de España. También debía explicar que ni Don Oppas Arzobispo de Toledo, Requila, los hijos de Witiza y los demás que concurrieron en la traición con el conde Don Julián, fueron hijos de Cataluña, y podía añadir que los godos que se retiraron a Barcelona se salvaron [¡]".[39]

¿Se puede ser más efectivo en la construcción de una identidad propia? Pienso que no. Al decir que ni Oppas, ni Julián ni los hijos de Witiza eran catalanes, lo que en el fondo hacía Feliu de la Peña era exaltar la moral de los catalanes, quienes se veían libres de tan execrables pecados como la lujuria, la traición o la apostasía, causas últimas de la destrucción de España. Como carecían de estos vicios, Feliu llegaría a sostener que fueron en realidad los catalanes quienes iniciaron la "restauración de la libertad", la "defensa de la patria" y la "recuperación del territorio", añadiendo que fueron ellos quienes llamaron en su auxilio a los carolingios y quienes, por su propia voluntad, decidieron entregarse a estos por gratitud.

En materia propiamente historiográfica, a lo largo de sus obras Feliu se mostró crítico con la leyenda de Otger Cataló, aunque no la desechó del todo, insistió continuamente en la necesidad de utilizar y confrontar numerosas fuentes documentales y pugnó, como buen ilustrado, por la búsqueda de la verdad y el buen gusto.

A finales de la centuria, el sabio jesuita Juan Francisco Masdeu tomó sobre sus hombros la tarea de vindicar la historia española frente a otros miembros de la Compañía que acusaban a los historiadores españoles de falta de rigor histórico. Aunque su obra —escrita en el exilio italiano— es una *Historia crítica de España y de la cultura española*,[40] es necesario hacer un paréntesis para señalar los aportes fundamentales que realizó Masdeu al seguir los pasos de autores como Gregorio Mayans y Síscar y eliminar del discurso historiográfico los pecados de los godos, la actuación de Witiza y la violación de la Cava (la hija del conde don Julián) —hechos que calificaba de "novelas ridículas"— como motores explicativos de la pérdida de España. Tal crítica al modelo providencialista vigente desde la Edad Media permitió al sabio jesuita presentar una explicación de naturaleza estrictamente política de los acontecimientos del siglo VIII al presentar la conquista de la península Ibérica por los musulmanes como consecuencia de la lucha entre dos bandos opuestos (los bandos de Witiza y Rodrigo) y la intervención de un tercero (los musulmanes) que acabaría aprovechando la situación generada por la división en el seno de la élite visigoda.

39. Narcís Feliu de la Peña, *Anales de Cataluña*... p. 204.

40. Juan Francisco Masdeu, *Historia crítica de España y de la cultura española. Obra compuesta en las dos lenguas italiana y castellana por don Juan Francisco Masdeu. Tomo X. España goda. Tomo XII. España árabe*, Imprenta de Sancha, Madrid, 1791-1793.

Por otra parte, Masdeu añadiría al discurso un tono patriótico ciertamente exaltado en el que es posible percibir claramente la forma en que las nuevas identidades etno-patrióticas se hicieron más frecuentes en el discurso histórico: Masdeu sería uno de los primeros en abandonar una identificación de naturaleza religiosa —los "cristianos"— para emplear un elemento identitario de naturaleza política, los "españoles": "Españoles esforzados —hace decir Masdeu a Pelayo en la arenga previa a la batalla de Covadonga—, hijos de padres invencibles, la gloria de España, y aun la de Dios está toda en vuestras manos. Los enemigos del Salvador nos degollaron a hijos y padres, y nos robaron las mujeres, nos destruyeron las ciudades, nos quitaron las haciendas, nos echaron de nuestras casas: derribaron templos y altares, hollaron las imágenes santas, blasfemaron el nombre de Jesuchristo. ¡Y nosotros viviremos en ocio en medio de tan horribles tempestades! [¡¿]Miraremos sin venganza nuestra ruina y afrenta[?]! ¡No[!] Saldremos como leones contra esa canalla de infieles, que se ensangrentó en nuestros hermanos, y deshonró a nuestras hijas! ¡No[!], iremos a verter la sangre de nuestras venas para humillar a los enemigos del poderoso y reponer a Dios en sus altares! ¿Qué teméis, Españoles, siendo amigos del Cielo y de la Justicia, Nuestras maldades ya se lavaron en la sangre de los que murieron. Claman ahora los mártires del Cielo por la venganza de sus martirios; claman los Templos profanados, los Altares ensangrentados por el nombre de Dios blasfemado. Ya el cielo decretó la venganza, y la quiere por nuestras manos. Fieles, qué os detenéis?"[41]

4. La historiografía romántica

En el contexto de la lucha contra los ejércitos napoleónicos, Antonio Capmany escribió su célebre *Centinela contra franceses* con el fin de exaltar el espíritu de resistencia de los españoles frente al invasor extranjero.[42] En este sentido, el texto se vuelve fundamental para nuestro estudio porque gracias a un proceso de recuperación y de reelaboración de las imágenes acuñadas por la historiografía anterior, el patriota catalán asociaba directamente a los invasores franceses con los invasores musulmanes y a Napoleón con Mahoma, al tiempo que invitaba a los españoles a reconquistar la patria de manos del enemigo extranjero y restaurar su libertad: "Los hombres necesitan siempre de un ídolo, al cual sacrifiquen su reposo, sus bienes y hasta su propia sangre. En otro tiempo la religión hacía obrar prodigios; el apellido de ¡Santiago! Convocaba y alentaba a los guerreros; el nombre de ¡Españoles! Inflamaba porque envanecía; y el recuerdo de Patria infundía deseos de salvarla al noble, al plebeyo, al clérigo y al fraile. Pero hoy, que con la inundación de libros, estilos y modas francesas se ha afeminado aquella severidad española, llevando por otra senda sus costumbres [...]. Hoy, digo, no

41. Juan Francisco Masdeu, *Historia crítica de España...* p. 55-56.

42. Antonio Capmany, *Centinela contra franceses*, Françoise Etienvre (ed.), Tamesis Books Limited, Londres, 1988.

queda otro recurso para hacernos respetables y fuertes sino inspirar al pueblo confianza y a las gentes del buen tono vergüenza de su degradación."[43]

"Tampoco quisiera —añade Capmany páginas adelante— traer otra vez a la memoria el retrato odioso de Napoleón. Este nombre me indigna y su figura me hace estremecer... No le traté de hereje ni de apóstata, porque nunca ha tenido religión que dejar ni que abrazar... Así se me representó como el fundador de una nueva secta, ya fuese política, ya religiosa. El mundo lo ha visto después con espanto... Meditabundo, serio, tétrico, de pocas palabras y de mucha intrepidez, desterradas de su rostro la risa y la afabilidad, ambicioso de mando y de gloria: hete ahí a Mahoma hecho y derecho, y para contemplar el paralelo, también tocado de epilepsia como el hijo de la Meca. Ambos vinieron al mundo para arruinar los fundamentos de la verdadera fe y del imperio de los reyes, y ambos han hecho correr ríos de sangre humana en las tres partes del mundo."[44]

Pasados los vientos de guerra y asentada Isabel II en el trono, los historiadores se dieron a la tarea de construir la historia nacional que tanto necesitaba el país y los historiadores catalanes no fueron la excepción. En efecto, sin dejar de reivindicar el papel de Cataluña dentro del conjunto de la monarquía, lo cierto es que autores como Pròsper Bofarull,[45] Pau Piferrer (1818-1848), Francesc Pi i Margall (1824-1901)[46] y Andreu Pi i Arimon (1793-1851)[47] asumieron como suya la concepción histórica según la cual España se había forjado a lo largo de ocho siglos de lucha contra el invasor sarraceno. Tal postura se reflejó no solo en el hecho que estos autores escribieron todos en castellano, ni tan solo en que consideraron la conquista de Barcelona en el 801 o la época de Wifredo el Velloso como los momentos fundacionales de Cataluña, sino que, inclusive, emplearon de forma explícita el término *reconquista* acuñado a finales del siglo XVIII para hacer referencia a la lucha contra los musulmanes, insertando así el proceso histórico de Cataluña dentro del proceso histórico español.[48]

43. Juan Francisco Masdeu, *Historia crítica de España*... p. 116.

44. Juan Francisco Masdeu, *Historia crítica de España*... p. 143-144.

45. Pròsper de Bofarull, *Los condes de Barcelona vindicados y cronología y genealogía de los Reyes de España considerados como soberanos independientes de su marca*, Imprenta de J. Oliveras y Monmany, Barcelona, 1836 [Edición facsimil Federico Udina, Fundación Conde de Barcelona - La Vanguardia, Barcelona, 1988].

46. Pau Pi Ferrer, Francesc Pi i Margall, *Recuerdos y bellezas de España: Cataluña*, Joaquín Verdaguer editor, Barcelona, 1839.

47. Andreu Pi i Arimón, *Barcelona antigua y moderna, descripción de historia de esta ciudad desde su fundación a nuestros días*, Imprenta y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona, 1854.

48. Fernando Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 164: "La construcción identitaria de la nacionalidad catalana jugó, dentro de las nuevas posibilidades de juego, con claves en parte equiparables y en parte bien distintas. Dentro de las diferencias de partida, destaca una de fondo: el que sí había habido una entidad política unificada en el pasado, en la época medieval y bajo los Condes de Barcelona. Como es bien sabido, esta entidad se unió con el Reino de Aragón y con las zonas conquistadas de Valencia y Mallorca en la misma Corona o Reino de Aragón. La expansión por el Mediterráneo central y el desarrollo de una riquísima cultura en lengua catalana marcan un momento crucial que no podía dejar de estar presente en la memoria histórica posterior. No extraña, entonces, que el enfoque primero de la recuperación decimonónica de la cultura catalana tomara el mundo medieval como clave; sin necesidad de negar el castellano como lengua también propia (y útil) [...]."

Así, por ejemplo, en el poema introductorio de su *Condes de Barcelona vindicados* Bofarull escribiría que: "Y corría el año de ochocientos uno / Y Carlos, que oportuno / Auxilio a Cataluña dar quería / A Ludovico Pio su hijo envía / *Del Catalan instado* / En gran parte *del país reconquistado*; / Llega de Cataluña a los umbrales / Y le aclaman señor los naturales / Ganada Barcelona, / Lérida, el Panadés y Tarragona, / De la provincia dueño, / Fue el gobierno político su empeño / Pasa a Aquisgrán de Cataluña en donde / Bara quedó Gobernador o Conde / Este lugar-teniente, ilustre Godo, / Este, todo valor, hazañas todo, / Después que de los árabes del Betis / Triunfó...".[49]

Por su parte, Pau Pi Ferrer y Francesc Pi i Margall en su *Cataluña* escribían: "En esta provincia [Septimania], tan misteriosa como poco deslindada en lo que a esa época concierne, fue donde fermentaron los principales elementos para *la* reconquista de Cataluña. Refugio de los visigodos que huían de España, en particular de la Tarraconense, quedó allende el Pirineo entregada a sí misa como un resto de la monarquía, e indudablemente quedó regida por un duque y varios condes. Allí fue el postrer baluarte del imperio godo: todas las expediciones y el singular ahínco de los musulmanes en concentrar sus fuerzas sobre Anfranc convencen que allí se formó el foco de la resistencia más trascendental, y aun después de rendida y estregada por entrambas muchedumbres de infieles y cristianos del Norte, supo mantenerse con fuerza bastantes a inclinar la balanza hacia la parte menos temible, oponerse y rechazar los ataques de los pueblos franco-germanos semi-bárbaros, y cuando le convino, entregárseles y echar a los sarracenos."[50]

Y un, ejemplo más, Andreu Pi i Arimon en su *Barcelona antigua y moderna* señalaba que: "Así fue reconquistada Barcelona a los ochenta y ocho años de haberla ocupado la hueste de Muza ben Noseir, después de dos años de bloqueo y siete meses de sitio riguroso. Este señalado suceso, que era como el eco de los triunfos de Pelayo en Covadonga y de Alfonso el Casto en Lodos (Asturias) ejerció considerable influencia en la grandiosa obra de la restauración española; aunque no produjo a los franco-aquitanos todo el bien que de él se prometieran, pues no puso a cubierto sus provincias de las devastadoras invasiones musulmanas."[51]

Este nuevo discurso estaba en plena sintonía con el contexto histórico de la primera mitad del siglo XIX marcado por la necesidad de construir las identidades nacionales pero, qué duda cabe, refleja también una voluntad de los historiadores catalanes de asumirse como españoles y de reivindicar la participación catalana en las gestas nacionales.[52] De esta suerte, al igual que las historias generales de España publicadas en

49. Pròsper de Bofarull, *Los condes de Barcelona vindicados...* p. 4. La cursiva és mia.

50. Pau Pi Ferrer, Francesc Pi Margall, *Recuerdos y bellezas...* vol. II, p. 69.

51. Andreu Pi Arimon, *Barcelona antigua y moderna...*, vol. II, p. 452.

52. Ricardo García Cárcel, al dedicar algunos párrafos a presentar la historiografía liberal elaborada a partir de la década de los años cincuenta del siglo XIX, afirma que "conviene destacar que muchas de esas historias de España están escritas por catalanes. Y es que la memoria histórica de los historiadores de la *Renaixença* fue convergente con la de los historiadores castellanos. En esos momentos —mediados del siglo XIX— el ideal de la España-nación estaba bien claro en la cultura de una burguesía catalana interesada en la defensa de un mercado nacional español". Ricardo García Cárcel, "Introducción" en: Gonzálo Pasamar Alzuria, "Las *historias de España...*", p. 30.

aquellas décadas, los textos elaborados por historiadores catalanes muestran altas dosis de patriotismo. Tanto es así que Pròsper Bofarrull sostendría que los catalanes eran los auténticos españoles y que la Reconquista era una obra exclusivamente española; por su parte, Pi Ferrer i Pi y Margall señalarían explícitamente que los catalanes se levantaron en armas contra el invasor sarraceno al mismo tiempo y con la misma prontitud que "los otros españoles"[53] para iniciar la restauración de España y la liberación de la patria e insistirían en dos cosas: primero, que no se conocía nada cierto sobre la identidad de Pelayo y, segundo, en la continuidad dinástica o de linaje entre los visigodos que se habían refugiado en el Pirineo y los que habían conquistado Barcelona, de lo que resultaba que la única, cierta y auténtica reconquista no era la asturiana, sino la que se había iniciado en Cataluña.[54] En este mismo orden de ideas, las expediciones carolingias no se conciben como una invasión, sino, una vez más, como una colaboración con los catalanes en el proceso de reconquista de la tierra, proceso que correspondía exclusivamente a los españoles.

La Reconquista, pues, contribuía a conformar un discurso nacional que en la primera mitad del siglo XIX aun incluía a todos los españoles, borrando del discurso las diferencias étnicas —astures, cántabros, gallegos, catalanes— que habían permeado los discursos historiográficos. Ello explica también que en estas obras la lucha contra Al-Andalus se entiende cada vez más como una lucha por la recuperación o *reconquista* de la tierra y cada vez menos como una guerra a favor de la libertad y la religión. Así, la historiografía catalana buscaría contribuir a la construcción de ese discurso nacional —español— pero desde una óptica propia y con el objetivo de reivindicar el papel del antiguo condado dentro de las gestas nacionales y de Wifredo el Velloso, quien por haber conquistado palmo a palmo con la fuerza de su brazo el territorio de Cataluña, se habría convertido en su auténtico padre fundador. Con ello se pretendía neutralizar el excesivo casticismo del que hacían gala las historias generales y demostrar que Cataluña había participado como cualquier otra región en esa lucha contra los (nuevos) invasores extranjeros. De todo ello se desprendía la lógica reivindicación de obtener un mayor peso dentro del conjunto de la nación española que se estaba construyendo.

53. Pau Pi Ferrer, Francesc Pi i Margall, *Recuerdos y bellezas...* vol. I, p. 17.

54. Pau Pi Ferrer, Francisco Pi i Margall, *Recuerdos y bellezas...* vol. II, p. 63: "Ya fuese, pues, por desprecio al principio, ya luego descuido [...], ello es que a la otra parte de aquellos Pirineos interiores que miran al mar Cantábrico se enarboló el estandarte de la independencia, y pocos años después de la entrada de los árabes un varón insigne llamado Pelayo por los cristianos, fue encargado de mantenerlo. Mas si bien sobre su existencia no cabe duda, le envuelve una oscuridad todavía no disipada, y cuenta en otros caudillos cristianos otros tantos émulos en patriotismo y en títulos a la gloria de haber dado comienzo a la restauración de su patria por amor de la independencia"; Y agregan más adelante, p. 69: "En esta provincia [Septimania], tan misteriosa como poco deslindada en lo que a esa época concierne, fue donde fermentaron los principales elementos para la reconquista de Cataluña. Refugio de los visigodos que huían de España, en particular de la Tarraconense, quedó allende el Pirineo entregada a sí misma como un resto de la monarquía, indudablemente quedó regida por un duque y varios condes. Allí fue el postrer baluarte del imperio godo: todas las expediciones y el singular ahínco de los musulmanes en concentrar sus fuerzas sobre Anfranc convencen que allí se formó el foco de la resistencia más trascendental [...]."

Para terminar con estas reflexiones sobre la historiografía moderna, es necesario agregar, en otro orden de ideas, que en todos estos autores se observa una voluntad de ceñir el discurso histórico a unas dimensiones de veracidad, por lo que se eliminan las tradiciones relativas a Otger Cataló y los milagros y otros sucesos sobrenaturales no tienen apenas cabida.

Antes de pasar a la historiografía positivista, es necesario hacer dos paréntesis. El primero es para comentar la *Historia de España* de Ferran Patxot (1812-1859) —aparecida en 1857— por su trascendencia historiográfica para nuestro análisis.[55] Patxot sostenía la tesis según la cual los auténticos españoles eran los iberos y que el resto de pueblos, incluyendo a los visigodos, no eran sino invasores que se habían aprovechado de las riquezas de España. Estas riquezas fueron exaltadas en un *laudus hispanie* en la más vieja y pura tradición isidoriana, solo que ahora barnizada de tintes cientificistas, y en la afirmación taxativa según la cual, a decir del autor, "el primer español fue Adán".[56] De tal premisa se desprendían dos conclusiones: la primera, que Pelayo evidentemente no era visigodo, sino un ibero, es decir, un auténtico español; la segunda, que la lucha contra el islam no podía ni debía entenderse ni como una restauración ni como una reconquista, sino ciertamente como una guerra de independencia en contra de unos nuevos invasores, interpretación que estaba, por lo demás, en sintonía con la construcción de otro mito historiográfico, el de la guerra de independencia contra los invasores franceses y con los proyectos políticos paniberistas.[57]

En este contexto, las páginas que Patxot dedica a la historia catalana son ciertamente reveladoras, puesto que desde la introducción había afirmado que España estaba constituida por distintos pueblos y que era un error tomar a Castilla por España, reivindicando así el papel de las distintas provincias en el proceso histórico nacional. Es por ello que el menorquín insistiría en la simultaneidad de los movimientos de resistencia frente al invasor musulmán, presentando tanto la lucha contra el islam como la propia nacionalidad española como un patrimonio común de todos los españoles y no solo de los castellanos. Sin embargo, tales influjos patrióticos se veían atenuados por el hecho de que, en realidad, eran muy pocas las noticias ciertas que se podían dar sobre aquel periodo de la historia catalana y reprodujo a grandes líneas lo que ya se sabía.[58]

El segundo paréntesis es para mencionar brevemente la *Historia general de España y de sus Indias* de Víctor Gebhardt (1830-1894), publicada en 1864 como respuesta a las acciones emprendidas por el gobierno de la Unión Liberal.[59] La obra merece nuestra atención por varios motivos: primero, por el hecho de ser una de las pocas historias de

55. Ferran Patxot (Ortíz de la Vega), *Anales de España desde sus orígenes hasta el tiempo presente*, Librería de José Cuesta - Imprenta de Cervantes, Madrid - Barcelona, 1857. Aunque nació en Menorca, Patxot poseía padres catalanes y por eso le incluyo en este trabajo.

56. Ferrán Patxot (Ortíz de la Vega), *Anales de España...* vol. I, p. 14.

57. Sobre la invención del mito de la "guerra de Independencia" véase Álvarez Junco, particularmente el capítulo III, p. 119-150.

58. Ferran Patxot, *Anales de España...* vol. III, p. 191-206 y vol. IV, p. 1-34.

59. Víctor Gebhardt, *Historia general de España y de sus Indias*, Librería Española - Librería del Plus Ultra, Madrid - Barcelona - La Habana, 1864.

España escritas en el siglo XIX por un catalán; segundo, porque lejos de suscribir la versión más tradicional de los acontecimientos del siglo VIII como cabría esperar por su filiación católica, se sumó a los planteamientos de Masdeu y, sobre todo, de Modesto Lafuente, para quien la invasión se explicaba a partir de las divisiones internas de los visigodos;[60] tercero, porque es una de las pocas historias generales de España escritas en el XIX en las que la historia de cada territorio recibía la misma atención; cuarto, porque sostenía que los diversos pueblos cristianos del norte encontraban en la religión y la común necesidad una liga estrechísima, es decir, la base de su unidad, y quinto, porque entendía que los catalanes eran también españoles y que "celosos de su independencia como todos, aprovecharon la primera ocasión para convertir la marca franco-hispana en estado español y condado independiente".[61] Sin embargo, como los criterios de la época le llevaban a reconocer que nada positivo podía saberse sobre Wifredo y su época, se veía obligado a repasar en breves párrafos este periodo, afirmando que "con él dio principio la serie de nuestros condes soberanos que habían de elevar tan alto a nuestra patria, haciendo de ella uno de los más importantes estados de la península española".

5. La historiografía positivista

La historiografía española de la segunda mitad del siglo XIX estuvo marcada por cuatro elementos que me parece necesario al menos señalar para vislumbrar la complejidad que encierra el proceso de construcción de los discursos históricos nacionales: *a*) el desarrollo y convergencia de las interpretaciones moderada, progresista y conservadora en las historias generales de España; *b*) la incorporación y desarrollo de nuevas claves de lectura dadas por el nacionalismo y el positivismo; *c*) la utilización del discurso histórico para apuntalar proyectos nacionalistas distintos al español, particularmente el vasco y el catalán, cuyas burguesías impulsaban un proyecto identitario propio y distinto al español, es decir, al castellano y *d*) la existencia de tres niveles de producción historiográfica: 1º) el constituido fundamentalmente por los discursos de ingreso a la Real Academia de la Historia, las monografías elaboradas por estos académicos y los textos preparados por los profesores universitarios, destinados a los medios académicos y universitarios y caracterizados por un alto nivel científico; 2º) el de las historias generales de España y las historias regionales, destinado a las clases medias, es decir, a un público culto pero no especializado y que buscaban ofrecer una panorámica general del desarrollo histórico español o de una región en particular; 3º) el constituido por las historias populares y los textos editados con motivo de las conmemoraciones o centenarios, destinados a un público muy amplio, es decir, al pueblo.

Por lo que respecta a la historiografía catalana, este periodo está marcado por la publicación de tres importantes obras: la *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón*

60. Modesto LAFUENTE, *Historia general de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Imprenta de F. P. Mellado, Madrid, 1850. Utilizo la segunda edición, Imprenta de Dionisio Chaulie, Madrid, 1869, vol. II, especialmente p. 460-480.

61. Víctor GEBHARDT, *Historia general de España*... p. 384.

escrita para darla a conocer al pueblo, recordándole los grandes hechos de sus ascendentes en virtud, patriotismo y armas, publicada por Víctor Balaguer en 1860 y que se nos presenta como el primer trabajo que pretendió establecer "un cuerpo general", es decir, una primera historia general de Cataluña desde una perspectiva general, "purgada de fábulas y ridiculeces" —pero no exenta de cierto providencialismo— y destinada a amplios sectores con la idea de servir a la patria.[62] La segunda es la *Historia de Catalunya* publicada en 1887 por Antoni Aulèstia, primera historia general del territorio de la que tengo noticia escrita en lengua catalana bajo los nuevos criterios científicos y positivos,[63] y, por último, la *Historia de Catalunya,* de Norbert Font y Sagué, que vio la luz en 1899 y que, más que las anteriores, por su pequeño formato y presumible bajo coste, estaba destinada al "pueblo".[64]

En todas ellas, amén del desarrollo del discurso catalanista en términos nacionalistas, es posible constatar el interés de los historiadores por depurar el discurso historiográfico de los mitos y leyendas que lo habían acompañado hasta entonces para ceñirse exclusivamente al dato positivo y por lo tanto, construir un discurso científico. Así mismo, es posible constatar tanto la paulatina recuperación de la lengua catalana para la escritura de la historia y la exaltación de los momentos fundacionales del territorio, como el interés por acercar este discurso historiográfico a las clases populares mediante la elaboración de obras de divulgación y poco costosas. En este sentido, es posible afirmar que la historiografía fue empleada como un instrumento de propaganda y legitimación de un proyecto político auspiciado por una burguesía consciente de su especificidad y orgullosa de su identidad histórica y colectiva. En consecuencia —y aquí vuelven las semejanzas con la historiografía nacional española— el discurso histórico sirvió para ofrecer pruebas fehacientes de la existencia de tal especificidad a lo largo de los siglos con las cuales apoyar un determinado proyecto de nación.

Quisiera detenerme un instante en las dos primeras obras antes de concluir estas páginas. La obra de Balaguer, además de la primera historia general de Cataluña, era en realidad un alegato histórico político a favor de un federalismo que permitía una mayor autogestión a Cataluña, por lo que nuestro autor consideraba que el verdadero espíritu patriótico consistía en entender que "La España es un compuesto de diversas nacionalidades. Hoy son provincias los que, hace pocos siglos, aun eran reinos y naciones"[65] y que en realidad Cataluña era una nación cuya historia era preciso conocer. Bajo estas premisas, el inicio de la lucha contra el islam debía entenderse como una lucha por "arrojar a los nuevos invasores [del] territorio"[66] gracias a la cual se reconstruían las

62. Víctor Balaguer, *Historia de Cataluña*, M. Tello Impresor, Madrid, 1885-1887.

63. Antoni Aulèstia, *Historia de Cataluña*, Imprenta la Renaixensa, Barcelona, 1887.

64. Norbert Font Sagué, *Història de Catalunya*, Estampa la Catalana de J. Puigventós, Barcelona, 1899. Sobre la historiografía de este periodo véanse particularmente los trabajos de Anguera y Sobrequés, ambos citados. La innegable importancia de la obra de Antonio Borarull se analiza y pondera de forma exhaustiva en el libro de mi autoría: *La Reconquista. Génesis de una construcción historiográfica* (s. xvi-xx), Marcial Pons-UNAM, Madrid-México, 2011, dado que en este texto he preferido centrar mi atención en obras de menor trascendencia.

65. Víctor Balaguer, *Historia de Cataluña*, vol. I, M. Tello Impresor, Madrid, 1885-1887, p. 4.

66. Víctor Balaguer, *Historia de Cataluña*... p. 222.

nacionalidades: "No eran los godos los que levantaban la enseña goda; no eran tampoco los españoles con el fin político de encaminar las cosas hacia la formación de una sola monarquía en la península. Eran catalanes, astures, gallegos, aragoneses, vascos y navarros, es decir, naciones distintas que peleaban a un tiempo para la felicidad común, pero cada una en su país".[67] Sin embargo, para dar contenido a esta interpretación, Balaguer, y esto es quizás lo más interesante, se vio en la necesidad de echar mano de los mismos topos discursivos de que hacían gala las historias de España, insistiendo en la continuidad de los "hispano-godos", mencionando el resguardo de reliquias y libros litúrgicos, considerando a Otger Cataló como el "Pelayo catalán",[68] señalando que habían sido los catalanes los que en los inicios de la reconquista habían llamado en su auxilio a los carolingios y que Wifredo el Velloso, como un Alfonso I, sería el encargado de constituir y consolidar el territorio catalán y empleando en numerosas ocasiones el vocablo reconquista.

Por su parte, la obra de Aulèstia se nos presenta como un importante eslabón en la construcción de una fuerte identidad catalana en términos nacionales. No solo se trata de la reivindicación de un pasado bajo una óptica erudita y positiva, sino también de la recuperación y exaltación de una lengua y, por lo tanto, de la reivindicación de una nacionalidad catalana porque, si atendemos a los principios básicos que según los hombres del XIX constituían una nación, Cataluña los tenía todos: territorio, lengua, población, costumbres, tradiciones, gobierno e historia propios. En este sentido, el discurso historiográfico, y particularmente la interpretación de la lucha contra el islam como una reconquista, se mostraba como una herramienta de gran utilidad en la obtención de unos objetivos políticos: "*Comensa la reconquista. La situació de nostra Catalunya com a inmediata a la frontera de la Galia havia de ser mes aflictiva que la de las regions del mitjdia y del centre. Aquí com las onadas que van a desferse en los esculls, vingueren a raure las gens fugitivas y descontentas, y en los singles y covas dels Pirineus catalans buscaren un refugi. D'allí nasque la reconquista, de la cordillera pirenaica catalana detallaren después los oprimits a fundar la nacionalitat gloriosa que havia d'estendres, com las ayguas de las neus soberanas, per una y oltra banda fins à tocar las caldejadas hortas de Valencia y 'ls salabrosos estanys de Salses*".[69]

Nuestro autor dedica algunas páginas a la figura de Wifredo el Velloso, a quien presenta "*principalment com á reconquistador y repoblador de tota la alta Catalunya, desde las valls del Ter y la plana de Vich cap á Ponent fins á las riberas del Segre*", señalando que dichas conquistas estaban "*comprobadas autenticament en las escripturas de dotacio d'iglesias, especialment la de Ripoll de 888*".[70] Tales conquista permitían a Aulèstia afirmar que: "*La vall de Ripoll pot considerarse com lo bressol de nostra independencia, puix que en ella Wifred sentà 'ls fonaments del adifici politich-religiós, afirmant sa soberania,*

67. Víctor BALAGUER, *Historia de Cataluña*... p. 224.
68. Víctor BALAGUER, *Historia de Cataluña*... p. 234.
69. Antoni AULÈSTIA, *Historia de Cataluña*, vol. I, Imprenta la Renaixensa, Barcelona, 1887, p. 113.
70. Antoni AULÈSTIA, *Historia de Cataluña*... p. 145.

que podia, mercès á las novas lleys, veure vinculada en son fills, al restaurar la Seu de la vella Ausa y al fundar los monastirs de Sant Joan de las Abadesas y Santa Maria de Ripoll, pera ser haches guardador de las cendras de sa nissaga."[71]

En este sentido, Aulestia recuperaría la idea ya asentada por Feliu de la Peña y Pròsper de Bofarull según la cual Wifredo el Velloso era el auténtico fundador de la nación catalana puesto que bajo su gobierno "*se troba ja suficientment constituida la soberania dels comptes de Barcelona sobre tot lo territori de la Marca, pera que ja mes hajan d'apareixer las iniciativas dels monarcas franchs*".[72]

6. Conclusión

Tras haber hecho un repaso, ciertamente superficial y no exhaustivo, de la producción historiográfica catalana elaborada entre los siglos XVI y XIX es posible ofrecer diversas conclusiones.

La primera es que la historiografía catalana responde efectivamente al modelo expuesto en la introducción que nos sirve como marco explicativo; es decir, podemos comprobar que efectivamente a lo largo de los siglos XVI y XVII la lucha contra el islam fue entendida como una lucha por la restauración de la libertad perdida por parte del pueblo cristiano y que conforme avanzaron las centurias, las dimensiones territoriales y la naturaleza política del conflicto se hicieron cada vez más patentes.

En este sentido y como segunda conclusión, es posible atestiguar la forma en la que los historiadores catalanes incorporaron el término reconquista al discurso historiográfico, consolidándose su uso en la historiografía catalana a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Tal incorporación no fue consecuencia únicamente de la consolidación del término "reconquista" en tanto que categoría historiográfica, sino que también fue producto de una voluntad política de aquellos autores que buscaba insertar el proceso histórico particular de Cataluña dentro del devenir histórico español, caracterizado, precisamente, por el enfrentamiento que los "españoles" habían mantenido a lo largo de ocho siglos en contra de los "árabes", enfrentamiento que distinguía a España de las otras naciones europeas.

Como consecuencia de la idea anterior, puede afirmarse así mismo que la lucha contra los musulmanes se convirtió en un pilar fundamental dentro del proceso de construcción de la identidad catalana, ya que se utilizó en dos sentidos: por un lado, para mostrar el hecho de que los catalanes habían participado de forma activa en la tarea histórica de la monarquía española y exigir, en consecuencia, un reconocimiento político por parte de las autoridades centrales; por el otro, para sustentar un proyecto identitario propio que podríamos definir como catalanista y que se desarrollaría gracias tanto a los intereses particulares de la burguesía catalana como al fracaso parcial del nacionalismo español.

71. Antoni Aulèstia, *Historia de Cataluña*... p. 151.
72. Antoni Aulèstia, *Historia de Cataluña*... p. 157.

Por otra parte, me parece oportuno subrayar el papel que tuvo la historiografía en el proceso de construcción de las identidades colectivas, puesto que se convirtió en una vía privilegiada —junto con la pintura y la literatura— de recuperación del pasado de la colectividad, pero también en una fuente de ejemplos, virtudes y héroes que fueron presentados a la sociedad como modelos que debían ser imitados por sus miembros para engrandecer la nación. Por ello no es gratuito que hoy en día la tumba de Wifredo el Velloso aun conserve un lugar preponderante en la abadía de Santa Maria de Ripoll, punto obligado para todo viajero que se acerca a Cataluña.

Finalmente, es necesario no perder nunca de vista el hecho de que los modelos hermenéuticos sobre el pasado español —como todos los discursos historiográficos decimonónicos— poseían una finalidad operativa —crear lazos de cohesión social y pertenencia— y que, por lo tanto, condicionaron —y condicionan— la visión que la sociedad española —incluyendo la catalana— tiene sobre su propio pasado, pero también de su propio presente. Es por ello que debe tenerse muy presente que en muchos casos las interpretaciones que sobre el pasado remoto realizaron los historiadores de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX condicionan en buena medida las respuestas que la sociedad española y catalana contemporáneas ofrecen a las problemáticas del presente; tal sería el caso de los debates sobre la autonomía política y económica de Cataluña respecto del gobierno central o de la inmigración masiva de personas provenientes del Magreb y de América Latina. En el primer caso debe señalarse que —al menos en el ámbito historiográfico— la identidad catalana contemporánea no se consolidó sino hasta el último tercio del siglo XIX y que a lo largo de las centurias anteriores —incluyendo la primera mitad del siglo antepasado— los historiadores catalanes buscaron sumarse al discurso nacional "español". En el segundo caso debe entenderse que ni los unos ni los otros son "enemigos" de Cataluña y que su objetivo no es alterar la identidad catalana, sino antes bien, obtener mejores condiciones de vida. Es por ello que no pueden buscarse en la historia ni el discurso histórico, argumentos políticos que legitimen el rechazo y la intolerancia en aras de una pretendida identidad catalana que remontaría sus orígenes al siglo IX pues tal interpretación fue forjada, como el resto de las interpretaciones sobre las identidades nacionales contemporáneas, a lo largo del gran siglo de la Historia.

No hi ha orxata sense xufles. Simbolisme i cerimonial en la creació de les identitats contemporànies

AGUSTÍ COLOMINES[1]

En un article que vaig publicar en el volum *Fiesta, tradición y cambio*[2] amb un títol gairebé idèntic al de la intervenció que he de fer aquí, ja vaig dir que no compartia les tesis del per altra banda gran historiador anglès Eric J. Hobsbawm amb relació als mites, el simbolisme i la creació de les identitats contemporànies. I si no les comparteixo és perquè per a mi és molt més significatiu entendre per què quallen els mites i com aquests evolucionen que no pas constatar el que sembla obvi: que són una invenció de vegades, per bé que no sempre, dels nacionalistes. La pregunta que al meu entendre pertoca de fer és per què es dóna arreu del món i en circumstàncies ben diverses aquesta voluntat de conservar el passat. Per què es dóna aquesta voluntat de memòria i, a més, dotar-la de tradició.

El simbolisme i el cerimonial són, doncs, "llocs de la memòria" a la manera com defineix aquest concepte Pierre Nora. Evidentment, la memòria no és la tradició, sinó que més aviat n'és l'avantsala, el laboratori, on festes, emblemes, monuments i commemoracions però, també, elogis, gentilicis, diccionaris i museus, encarnen la voluntat de les diferents col·lectivitats per fixar la seva tradició nacional. Com afirmava Carlos Serrano en la introducció d'*El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, potser és veritat que ha arribat l'hora de les minúcies, cansats com estem de les titàniques empreses historiogràfiques que pretenien explicar-ho tot, i en particular la nació, per mitjà dels grans relats ideològics del passat. Potser és que ens cal retornar a la "història petita",

1. Agustí Colomines (Barcelona, 1957) és professor titular d'història contemporània a la Universitat de Barcelona i director acadèmic de l'Àrea d'Estudis Nacionals i Identitaris a l'Institut Internacional de Postgrau de la Universitat Oberta de Catalunya i de la Fundació Catalanista i Demòcrata i ha estat director d'Unescocat-Centre UNESCO de Catalunya. Entre les seves obres destaquen: *Catarroja 1936-1939: insurgent i administrada* (Catarroja, 1987); *El catalanisme i l'Estat. La lluita parlamentària per l'autonomia, 1898-1917* (Abadia de Monserrat, 1993); *La resposta catalana a la crisi i la pèrdua de Cuba* (Barcelona, 1998); *Testimoni públic* (País Valencià, 2001).

2. Agustí Colomines, "Simbología y ceremonial en la cultura de los nacionalismos ", Francsico Javier García Castaño (ed.), *Fiesta, tradición y cambio*, Proyecto Sur, Granada, 2000, p. 49-72.

per oposició a l'anomenada "gran història", per "descobrir" les continuïtats i les ruptures del passat d'un col·lectiu humà que es reconeix com a identitat diferenciada i única.

Al postfaci del primer volum de la monumental obra *Teatre de la Memòria*, l'historiador anglès Raphael Samuel ens alertava, tanmateix, d'un perill doble que assetja els historiadors. D'una banda, l'excés d'imaginació a l'hora d'abordar el passat i, de l'altra, la vocació antiquarista que aboca la interpretació a l'anècdota.

1. La simbologia i el nacionalisme banal

És innegable que els símbols són imprescindibles per a les persones i els col·lectius, perquè sovint els serveixen per orientar-se. Els exemples de fins a quin punt arriba a ser important la imatge simbòlica són infinits: corporacions empresarials, entitats esportives, fundacions privades i públiques, universitats, institucions governamentals o organismes internacionals són fàcils de reconèixer a través dels seus escuts, banderes i colors identificatius (mirin l'escut que presideix aquesta taula i entendran què dic). El que hauríem de preguntar-nos és per què aquests distintius adquireixen un valor diferent en un lloc i en un altre. La bandera espanyola *rojigualda*, posem per cas, que no oblidem que va ser adoptada el 1785 després d'un concurs convocat pel rei Carles III per pal·liar els inconvenients que presentava la bandera de color blanc dels Borbons en els vaixells de l'armada, té més importància que la bandera, per triar-ne una qualsevol, de la FIFA. Per què? No hi ha dubte que la importància de la bandera *rojigualda* deriva del valor afegit que té i que no té l'altra: la seva condició d'ensenya "nacional", encara que inicialment els criteris determinants per a l'elecció dels colors vermell i groc (que coincideixen amb els colors tradicionals de les armes de la Corona d'Aragó) fossin l'eficàcia i la visibilitat. Quan va adquirir la bandera bicolor espanyola aquest significat patriòtic? Sembla evident que la guerra contra Napoleó i les Corts de Cadis tenen molt a veure amb el fet que adquirís aquesta condició. Al capdavall, en aquells anys va començar a Espanya la lluita per liquidar l'antic règim i aixecar l'edifici del liberalisme (que no s'ha de confondre amb la democràcia, que és una altra cosa) que recolzava en l'Estat nació. Parin atenció al jurament que havien de pronunciar els membres de la Milícia nacional (de nou topem amb la incòmoda parauleta "nacional") el 1820: defensar "la Religió catòlica, apostòlica, romana; la conservació de l'ordre interior [...], la Constitució de la Monarquia [...], obeir exactament, sense excusa ni dilació els caps [i] seguir constantment les banderes nacionals, defensant-les fins a morir". Un sintètic i significatiu jurament que posa de manifest la seva intencionalitat de realçar la Monarquia, la religió, la jerarquia i la nació. La bandera és un símbol, doncs, que en principi no defineix res, si és que la seva existència no va acompanyada de la força legislativa que la investeix d'un valor més o menys sagrat.

La bandera andalusa amb els colors verd i blanc es va establir, juntament amb l'escut i l'himne d'Andalusia, en l'anomenada Assemblea de Ronda de 1918 pels seguidors de Blas Infante, en un acte tan arbitrari com el de Carles III en adoptar el pavelló vermell i groc per identificar Espanya. Doncs bé, quina és la diferència entre un acte i l'altre? Evidentment, la capacitat d'institucionalització que tenia el monarca davant

el voluntarisme del dirigent regionalista, la qual cosa no li va permetre fer onejar la bandera andalusa en cap edifici oficial. Quan el 1980 es va posar en marxa l'autonomia andalusa, la diferència es va esfumar, encara que a ningú se li escapa que existeix una mena de subsidiarietat en aquest assumpte de les banderes. Es repeteix la història, oi?, Ja que una comunitat autònoma no és el mateix que l'Estat.

En el cas de la bandera catalana, per posar un altre exemple, per bé que els heraldistes asseguren que va néixer el 1150 a partir de l'escut de Ramon Berenguer IV, essent aquest comte-rei de Catalunya i Aragó, els poetes, pintors i historiadors del segle XIX van recrear el naixement de l'ensenya oriflama catalana, valenciana, aragonesa i balear a partir d'una llegenda popular que remetia a l'acte de l'emperador Lluís el Piadós (després els erudits ho van canviar per Carles el Calb perquè la història fos més creïble), qui l'any 897, al costat del llit de mort del comte Guifré el Pilós que havia estat ferit en la batalla contra el governador moro de Saragossa, estampa els seus quatre dits amb la sang del comte en l'escut groc que fins llavors l'identificava. El significat d'aquesta llegenda és ben clar: un home regi mor de manera honrosa, i un altre home de la mateixa categoria social li concedeix el do de la perennitat, que es converteix, per extensió, en l'any zero d'una Catalunya que en aquells moments intentava desfer-se tant del setge musulmà com del domini carolingi: "Jo per fi als meus lleons catalans / conduiran a la lid —va escriure el 1848 Víctor Balaguer en l'obra de teatre dedicada al tema—, i en tots temps / faré que a mar i en terra, en pau i en guerra / el poble català sigui el primer." La llegenda o qualsevol altra iniciativa similar es converteix així en llevat del sentiment nacional, l'eficàcia del qual, això no obstant, només serà realment certa i duradora si aconsegueix penetrar en l'univers civil i legislatiu i contribueix, a més, a crear l'imaginari patriòtic que converteix en dret públic el que era al principi un sentiment subjectiu.

O sigui que l'antiguitat de les decisions no és el que dóna valor afegit als símbols. Es necessita alguna cosa més, això és: la capacitat d'oficialització, ja que "els governs i els poders públics no deixen de ser imponents màquines de memòria o d'oblit institucionalitzat". Al segle XIX, l'extensió a l'univers civil de la bandera espanyola, es diu en un informe de 1985 de la Direcció d'Estudis i Documentació de la Secretaria General del Congrés dels Diputats, "era, doncs, el reflex d'una certa inquietud davant la creixent possibilitat de trobar algun dia, per manca de la pertinent legislació, amb un Ajuntament qualsevol que fes onejar una bandera antimonàrquica, republicana o... catalanista".

No a tot arreu va ser així, ja que a Europa les formes d'oficialització de les ensenyes "nacionals" no van ser les mateixes ni responien als mateixos temors, encara que en tot el món, com diria Émile Durkheim, "el soldat que cau defensant la seva bandera no creu que s'hagi sacrificat per un simple tros de tela". I és que, amb oficialització o sense, hi ha un fenomen de molt calat, que consisteix en l'assumpció popular de les ensenyes nacionals, per entendre'ns l'ordre invisible de l'"esperit col lectiu", que roman viu tant de temps com se sigui capaç de mantenir viva la consciència de la realitat col·lectiva diferenciada, amb o sense la burocràcia estatal que ho oficialitzi.

El que acabo d'explicar són només uns quants exemples, dels molts que ens ofereix la història, de la tasca de les nacions (insisteixo: amb o sense Estat) per construir el seu imaginari simbòlic. N'hi ha d'altres. Per exemple, els mapes, que a part del seu ús militar i fiscal, són també la representació visual, cartogràfica, del territori d'un Estat o d'una nació, ja que proporcionen una imatge concreta a una noció abstracta. I també podem parlar dels noms dels carrers, els preàmbuls de les lleis, els homenatges, les commemoracions i fins i tot la iconografia dels segells postals i la del paper moneda. La denominació del territori és igualment important (cosa que va ser molt decisiva en la creació d'identitats en l'antiga URSS) o, el que és encara més significatiu, l'adveniment del ciutadà disposat a cantar i morir per la pàtria. La divulgació dels himnes nacionals són la màxima expressió dels rituals identitaris que, segons com i quan, generen profunds sentiments patriòtics.

Aquesta manera de veure les coses arrenca amb la Revolució francesa i el canvi radical que va provocar en el concepte de sobirania i, especialment, en el concepte de comunitat política que prendria com a objectiu la codificació cultural de la societat. Dit d'una altra manera, el procés d'edificació de l'Estat modern (que en anglès es coneix com *State building*) va comportar la construcció de la nació, l'Estat nació, la consolidació del qual passava per aconseguir, d'una banda, la destrucció de les anteriors lleialtats "locals" derivades de la influència que encara podia tenir el record dels antics regnes, províncies o pobles en què estava dividit el territori. A Espanya, el fet que la monarquia borbònica adoptés un model de nacionalització espanyola francament excloent i conservador, renunciant als símbols i mites que podien posar en dubte el model, és present en moltes de les lluites "nacionalistes", o millor dit "patriòtiques", que es van donar per aquell temps i més endavant. No hi ha dubte que l'Estat i la història oficial recorden, celebren festes i commemoracions, però també silencien, oculten, usurpen, arrabassen i desposseeixen les minories de la capacitat d'apropiació pública de la identitat.

La construcció d'un ordre simbòlic no acaba amb la difusió d'himnes, banderes i mapes. Una historiadora britànica, Linda Colley, que el 1992 va donar a l'estampa el llibre *Britons. Forging the Nation 1707-1837*, va fer un plantejament original. Aquesta obra analitza amb tota mena de detalls el procés mitjançant el qual tres pobles diferents amb tres tradicions diferents —Anglaterra, Gal·les i Escòcia— van assumir un sentiment compartit de ser britànics abans de 1837, data oficial d'inici del període victorià i que fins aleshores havia estat considerat el període en què va tenir lloc la nacionalització britànica del Regne Unit. Un dels exercicis plantejats per Colley de manera molt brillant és la seva proposta d'analitzar el famós quadre de Sir David Wilkie, un escocès que la reina Victòria va enaltir al lloc de pintor oficial de la Corona, que porta per títol *Chelsea Pensioners Reading the Gazzetta of the Battle of Waterloo*. El quadre és una estudiada síntesi de les "icones", per dir-ho d'alguna manera, que podien ser assumides per escocesos, gal·lesos, irlandesos i anglesos que lluitaven contra un enemic comú: els francesos. La conjunció en una mateixa representació plàstica d'elements diferents pretenia demostrar que en el procés de construcció d'allò que és específicament britànic hi cap la pluralitat. Gaiters escocesos, excombatents de la batalla del Québec de 1759,

genets gal·lesos i fins i tot un soldat negre de la banda de música celebren la victòria del general angloirlandès Arthur Wellesley, duc de Wellington, contra Napoleó I el 22 de juny de 1815, per formar una macedònia nacional nova, la britànica, passant pel damunt fins i tot que els gal·lesos se sentissin els únics i vertaders "britànics", com se sap des dels temps de l'Edat Mitjana.

Quina gran campanya de publicitat, oi? S'aprofita la lluita contra l'enemic exterior per confeccionar un nou discurs patriòtic, en aquest cas el britànic, superant les identitats primigènies sense intentar eliminar-les, però. La guerra es converteix així en un dels pilars sobre el qual s'ha alçat el que avui coneixem com l'Estat del Regne Unit de la Gran Bretanya i Irlanda del Nord, de la mateixa manera que ho seria a tot el món. La resta se subordina a aquest objectiu. Aleshores, els que han vençut "fabriquen" el seu relat del que va passar i ho presenten com millor els convé per assolir l'hegemonia cultural i política que doti de sentit el nou ordre. Aquí és quan intervé la banalització del relat, en el sentit de propagar tant com sigui possible la idea que existeix un gresol fundacional de la nació que creix en paral·lel al sentiment nacional estatal comú que es construeix conscientment (per mitjà dels discursos polítics) o inconscientment (tirant mà de l'esport, les arts, la geografia, etc.). Segons Colley, quan en 1822 el quadre de Sir Wilkie es va exposar per primera vegada a la Royal Academy, milers d'homes i dones van fer cua durant hores per poder contemplar-lo. I va ser tanta la multitud que s'amuntegava al seu voltant, del matí a la nit, que van fer falta barreres per protegir el llenç. I és que una nació sense públic és com intentar elaborar una orxata sense xufles.

2. La historiografia i la construcció del cerimonial nacionalista

Fins aquí he intentat aportar diversos exemples de la relació que existeix entre el simbolisme i la política per consolidar identitats diferenciades. Ara vull centrar-me en la importància del cerimonial i com la historiografia ajuda a definir-lo, revisar-lo i fins i tot transformar-lo segons el context polític predominant en cada moment. Em centraré en la figura dels Reis Catòlics, el Rei en Jaume i en la interpretació nacionalista radicalment oposada que amaren les commemoracions de la *toma* de Granada i la conquesta de Mallorca.

A Espanya, la representació del regnat dels Reis Catòlics i Àustria va adquirir un significat extraacadèmic que no s'escapa a ningú. En la postguerra, va constituir fins i tot un component de la identitat dels sectors vencedors del feixisme espanyol. "La divulgació dels principals arguments i tòpics començava —segons el professor Gonzalo Pasamar— amb la mateixa pràctica vulgar, i en alguns casos militant, de determinats professionals o assimilats, i acabava en els manuals de Batxillerat." Aquesta tasca es va iniciar en plena Guerra Civil, quan es van posar en circulació l'obra de T. W. Walsh sobre la reina Isabel o la de Ludwig Pfandl sobre Felip II. En la postguerra van continuar les traduccions dels llibres d'aquests dos autors sobre Felip II (Walsh), Juana la Loca (Pfandl) i la Inquisició (Walsh). Així doncs, encara que l'atribució als Reis Catòlics del sorgiment de la "nacionalitat espanyola" és un argument que, amb un sentit liberal i fins progressista, va adquirir validesa acadèmica durant la Restauració, la lògica i la

difusió dels principals tòpics historiogràfics conservadors sobre els Reis Catòlics i els Àustria prové de la publicística estrangera dels anys trenta, que va ser aprofitada pel conservadorisme hispànic del grup editorial de Cultura Espanyola per donar legitimitat a la voluntat de nacionalització de la història d'Espanya, atès que en l'obra de Pfandl sobre la vida, el temps i la culpa de Juana la Loca ja s'argumentava que els Reis Catòlics van forjar la "unitat nacional" després d'una època de caos. La publicística militant feixista va fer seu aquest argument per establir un eficaç paral·lelisme entre l'Espanya dels Reis Catòlics i l'Espanya del bàndol franquista. La llista de llibres que es van proposar aquesta tasca seria bastant llarga, però destaquen el de César Silió sobre Isabel la Catòlica, de 1938, i el del Marqués de Lozoya sobre els orígens de l'Imperi, de 1939. En honor a la veritat, aquest corrent interpretatiu s'assentava sobre una vigorosa tradició historiogràfica castellana atenta a l'afirmació de Castella com a hereva de la Monarquia visigoda i com a *primus inter pares* dins del conjunt peninsular. El lligam amb la Monarquia goda i, a través d'aquesta, amb la Hispània romana, per bé que era una construcció mítica, es va convertir en una motivació activa per interpretar el projecte polític dels Reis Catòlics quan van unir les Corones de Castella i Aragó, van conquerir Granada, van incorporar Navarra i van portar a terme una planificada estratègia matrimonial que els permetés la integració de Portugal a la Monarquia hispana. Però com explica amb audàcia José M. Jover, "el que constituïa la clau del projecte polític dels Reis Catòlics era una unió personal a la persona del monarca; l'edificació d'una Monarquia que deixés completament fora de perill les institucions peculiars de cada regne o Corona. Si fos lícit aplicar paraules i conceptes del segle XX a una formació política de finals del segle XV, jo diria —afirma Jover— que és una confederació de regnes, units entre si per la comuna dependència d'una monarca, la forma d'organització d'Espanya que encoratja en els cercles castellà aragonès i portuguès mentre impulsaven una política decididament encaminada a la unió de les tres Corones, d'acord amb un model forjat per endavant per la Corona d'Aragó, sobre les dues ribes i les illes del Mediterrani occidental".

A més de les imatges que es va repetir fins a la sacietat durant el franquisme i que no obstant això són molt discutibles: això és la de col·laboració i paritat entre els dos monarques, el rerefons de les explicacions històriques amb relació als Catòlics era la creixent fòbia antiferrandina que intentava rectificar la interpretació, que procedia del mateix segle XVII, sobre el protagonisme del rei Ferran en la unió malgrat el paper més destacat que tenia Castella a escala internacional. El que m'interessa ressaltar ara és el component ideològic que hi ha rere la interpretació del regnat d'Isabel i Ferran i que es condensa en la lluita entre la "civilització cristiana" i les forces del mal (maçons, protestants i jueus), atorgant a la Inquisició la "clau" de la unitat nacional espanyola després de la *toma* de Granada i haver completat amb èxit la mal anomenada Reconquesta del territori patri.

El substrat ideològic a tot plegat el va donar Menéndez Pidal —per seguir el que exposa Pasamar—, ja que a l'hora d'interpretar la idea imperial de Carles V indicava que "aquell 'ideal' va ser modern perquè va consistir a reprendre l'herència d'Isabel i Ferran amb un significat no tant d'expansió territorial com de missió catòlica". A partir

d'aquell moment la llegenda estava servida. A l'exterior, aquesta llegenda es va tenyir de negre, cosa que a l'interior va ajudar, per contra, a confeccionar una interpretació exagerada sobre la missió "nacional" dels Reis Catòlics. Aquest llenguatge patriòtic relacionat amb la mitificació dels Reis Catòlics estava, doncs, al servei d'un objectiu nacionalitzador espanyol que exaltava les seves grans gestes, com la *toma* de Granada, i, en canvi, no tenia en compte fets històrics similars, com la conquesta de Mallorca per part del rei Jaume I el 31 de desembre de 1229, ja que aquesta pretenia explicar un doble naixement, civil i religiós, el català i el cristià, de l'illa arrabassada al domini musulmà.

Els dos mites, el dels Reis Catòlics i el del rei en Jaume, no lligaven de cap manera perquè ambdós porten incorporat un significat fundacional diferent, si bé tots dos arrenquen d'uns fets històrics veritables. El que passa és que els mites evolucionen d'una manera o d'una altra segons les circumstàncies polítiques, de si aquestes els són favorables o no. I al rei Jaume I la història d'Espanya no li ha estat favorable perquè forma part de la història d'una altra entitat política prèvia, el Principat de Catalunya i, posteriorment, de la dels regnes d'Aragó, València i Mallorca. Si vostès es paren a pensar, el procés és molt semblant en un cas i en un altre. A la gesta mallorquina, la celebració comença, com qui diu, l'endemà de la conquesta, que allà es coneix com a Festa de l'Estendard, arribant a la seva màxima esplendor durant la primera meitat del segle XVII, que va ser quan es va convertir en una típica festa barroca en què es venerava el penó reial, la cadira de muntar i la cimera del rei (coronada amb el ratpenat que avui serveix d'escut a la Generalitat valenciana), amanida amb elements de tipus religiós (la imatge gòtica de la Mare de Déu de la Salut que, es deia, pertanyia a la nau reial, el calze que es va utilitzar durant la primera missa celebrada a la ciutat, etcètera). La Festa arribava al seu punt culminant en l'anomenat *Sermó de la Conquesta*, que durava "algunes hores", i que estava íntegrament dedicat a glossar aquell fet històric i el seu significat present. La Festa era, doncs, una veritable lliçó d'història que reproduïa l'itinerari que havia fet el rei en entrar a la ciutat, mitjançant la qual es volia realçar l'origen ètnic i cultural dels "nous" mallorquins. La mitificació del rei Jaume I va ser promoguda, especialment, pels mallorquins i valencians, el rei fundador d'aquests nous territoris conquerits a la morisma en el segle XIII, i reflecteixen el patriotisme local que va aparèixer en el segle XVI com a conseqüència, entre altres raons, de l'absència d'un monarca que aglutinés els diferents reialmes de la Corona d'Aragó. I això no era contradictori amb la pervivència d'un sentiment de catalanitat vinculat al rei en Jaume, el seu fundador. La decadència d'aquesta festa, paral·lela a la pèrdua de les armes i relíquies del rei que van ser donades per l'Ajuntament de Palma a la Reial Armeria de Madrid el 1831, coincideix amb l'esforç del liberalisme espanyol vuitcentista, conservador o no, per enaltir els Reis Catòlics com a predecessors de l'Espanya unida que relegava a la perifèria els territoris no castellans de la península.

L'evolució de la Festa de l'Estendard a Mallorca o la de la Conquesta de València, que se celebra el 9 d'octubre per commemorar el naixement del nou regne el 1238, prendrà uns camins molt diferents a partir del segle XX. Segons explica Antoni J. Quin-

tana, l'expansió urbanística de Palma va tenir molt a veure amb la transformació de la Festa, ja que va existir un cert paral·lelisme entre les dificultats per revitalitzar-la i el creixement desproporcionat de la ciutat, a conseqüència del qual el 1902 es destruiran les muralles i amb elles, anys després, el 1912, la porta de Santa Margalida. El simbolisme d'aquesta porta va ser ressaltat per Tomàs Aguiló a finals del segle XIX en referir-se al lloc per on van entrar els cristians de la manera següent: "Sang vessant i ploro / entre aquests arcs el moro / enfonsar-se el seu tron va veure: / i la espantosa caiguda / causar fera sacsejada / a l'Alhambra i retrunyí / quan Jaume el Rei deia / i la seva barba li sostenia: / 'Esclau, Mallorca és meva: / seu amo, el seu Rei , sóc jo'." Els canvis en l'estructura urbana i la manca d'un cert sentit de col·lectivitat van anar en contra de la Festa.

La definitiva reanimació de la Festa va ser possible amb l'ajuda de l'Església, que en aquells anys s'oposava a les iniciatives pedagògiques de la burgesia liberal. Reivindicar la Festa era una manera de lluitar contra la secularització de la societat mallorquina. Les autoritats civils, especialment l'Ajuntament de Palma, li va voler donar aquest sentit de "lliçó d'història" que tenia en la seva forma originària i aleshores la història que es tractava d'explicar reproduïa el discurs ideològic, compartit per la majoria d'intel·lectuals de l'anomenada cultura occidental, sobre la superioritat de la civilització cristiana enfront els moros. En la dècada dels anys vint, la Festa va agafar una major empenta gràcies a la iniciativa d'uns quants regidors que van convocar concursos artístics, van voler recuperar la bandera històrica, etcètera, amb la finalitat de perpetuar i glorificar el mite popular del rei en Jaume. La instal·lació el 1927 d'una estàtua eqüestre del rei a la plaça d'Espanya de Palma va servir per al contrari del que pretenien els promotors: per fer espanyolisme. El dia de la seva inauguració, el 20 de gener, l'estàtua estava coberta amb la bandera espanyola i es va descobrir al so de la Marxa Reial i el discurs del regidor encarregat d'aquella obra es va centrar a negar la catalanitat de la Conquesta, que va substituir per la tesi "aragonesa", que és la que sempre ha utilitzat l'espanyolisme per negar l'origen català del País Valencià i Mallorca, combinat amb altres que veien en la conquesta de Mallorca un precedent de la "unitat espanyola" en el segle XV, sense el qual aquesta no s'hauria pogut consolidar mai.

Passats els anys de la República, poc propicis a la celebració de la Festa a causa de l'anticonfessionalisme dels republicans; i els del franquisme, durant els quals, com ja s'ha vist que va passar amb els Reis Catòlics, l'homenatge al rei es va convertir en un homenatge a Franco i a la lluita contra l'esclavatge musulmà com a metàfora de lluita contra el comunisme, la Festa va canviar de sentit. Va anar prenent un caire cada vegada més "nacionalista" mallorquí en contra del centralisme espanyol, al marge de qualsevol institució oficial. O sigui que, sota l'empenta popular, el sentit històric va variar radicalment per deixar definitivament de banda el seu inicial caràcter de celebració de la conquesta de Mallorca. La data del 31 de desembre de 1229 ja no era una jornada per commemorar una victòria militar ni tampoc es pretenia exaltar els valors cristians d'una civilització ètnica sobre els d'una altra. La litúrgia es va mantenir però amb unes altres finalitats. El 1977, la Festa, que fins aleshores s'havia dit de la Conquesta, va

prendre el nom de Festa de l'Estendard, però, com també passa a Granada amb relació a la *toma*, les discussions entorn de l'assumpte de la celebració d'aquesta festivitat van dividir la societat. Ara bé, perquè s'entengui millor què es discuteix allà, la votació que va tenir lloc el 1997 en el si del Consell Insular de Mallorca per dirimir en quina data se celebraria la Diada Nacional de Mallorca, els únics consellers que van votar a favor del 31 de desembre van ser els del PSM-NM, o sigui els nacionalistes mallorquins, mentre que els del PP, UM, PSOE-PSIB i EU-IU van votar perquè fos proclamat el 12 de setembre, que és la data que avui dia encara se celebra, com a festa nacional. I tanmateix, la Festa de l'Estendard continua viva en la memòria popular, i, lluny d'envellir, es manté com a jornada de reivindicació mallorquinista que ja no té res a veure amb els musulmans expulsats. En aquest sentit, té raó Quintana quan adverteix que qui vulgui entendre avui aquesta Festa com la commemoració del "genocidi" contra els musulmans, s'equivoca des del punt de vista històric i antropològic. És clar que la història de Mallorca no va començar el 1229, però també és veritat que la data del 31 de desembre —i la conseqüent annexió catalana— va marcar la fi d'una etapa i el començament d'una altra que va portar grans i irreversibles canvis socials, religiosos, econòmics i culturals.

3. La revisió dels mites

La conquesta del territori abans ocupat pels musulmans va provocar, d'entrada, una ruptura poblacional i, com a conseqüència, la formació d'una nova societat amb un sistema de valors i unes mentalitats ben diferents a les mantingudes fins aleshores, cosa que no és incompatible amb el fet que perduren herències vitals d'etapes anteriors. En altres paraules, si com diu Domínguez Ortiz, Andalusia és el producte de la conquesta i castellanització de la seva gent, encara que s'hagi enriquit amb supervivències i aportacions de divers origen, el País Valencià i les Illes Balears actuals són el resultat de la immigració colonitzadora dels segles XIII i XIV i de la conseqüent catalanització i cristianització del territori abans en mans dels musulmans. No es tracta, doncs, de negar la magnitud de la tragèdia sobre la qual es van construir aquestes noves identitats, sinó de constatar una cosa òbvia: que la conquesta territorial i la colonització, juntament amb la posterior expulsió dels musulmans (procés que va culminar al principi del segle XVII), va donar lloc a la construcció d'una cosa nova, que avui en dia encara persisteix, i que no és altra cosa que la identitat pròpia de valencians i mallorquins.

Els dos gruixuts volums d'Enric Guinot sobre els primers habitants cristians del Regne de València són un monumental exemple de les conseqüències que va provocar la conquesta d'aquell territori: la formidable empenta del poblament català en les diverses etapes colonitzadores va aconseguir modificar el que podríem anomenar pluralitat lingüística primigènia per donar pas al predomini del català, un català dialectal, per damunt de les altres llengües (àrab, llengua aragonesa i castellà), en alterar la inicial distribució de pobladors d'origen, bàsicament, aragonès (un 10% de les quals parlaven l'aragonès i un 20% el castellà) i català (un 40% occidentals i un 30% orientals), als quals hem d'afegir també una minoria d'occitans, navarresos i castellans.

Els valencians i els mallorquins d'avui comparteixen, com assenyala l'antropòleg Joan F. Mira, una singularitat molt especial: la de ser dos pobles que tenen un origen institucional precís i una data de naixement també precisa i ser, a més, el resultat de l'ocupació d'un territori "nou" i del desplaçament d'una població "antiga", a la qual ni es va dominar ni es va integrar, sinó que simplement se la va fer fora. Oblidar-se d'aquesta circumstància i analitzar els mites i els símbols com una simple invenció dels conqueridors seria, al meu parer, un error. Creure que un ordre simbòlic té el poder de crear una realitat *ex novo* és, en aquests casos, un raonament ahistòric. La mitologia és, sovint, el que permet resumir esquematitzada aquesta realitat, amb l'objectiu de conservar i després transmetre-la, segons el sistema ideològic i social hegemònic en cada etapa històrica. La litúrgia simbòlica evoluciona, en efecte, al ritme dels canvis que es donen en l'ordre polític i social d'una societat concreta, però no nega la substància real del fet històric. L'important en tot procés de mitificació és com ho viu el receptor, quin ús es fa del ritual de fundació històrica d'una comunitat o de conquesta d'un territori que abans estava en mans d'altres i, per damunt de tot, com es transforma el mite i com s'adapta a la realitat canviant dels temps a partir de les diverses formes d'entendre el seu món.

Conèixer aquest procés, digerir-lo i avaluar-lo és la tasca que han de proposar els historiadors amb esperit etnogràfic, que és aquell que estudia com la gent comuna entén el món, com fabrica la seva pròpia cosmologia, com organitza la realitat en la seva ment i com l'expressa en seva conducta quotidiana. Per conèixer amb rigor el que ha passat en un territori concret és necessari posar llum, en primer lloc, a la mentalitat de la gent que hi ha viscut, a la lògica cultural que li ofereixen les llegendes i les cerimònies. Aquest *espace vécu*, com l'anomena una determinada historiografia francesa, on germinen unes formes mentals, que en si mateixes ja són una condensació de les formes de ser col·lectives, que ens permeti conèixer a fons el que ha estat, incorporant les aportacions de cada generació, un món històric més o menys homogeni, amb una sola vivència de base i un mateix fons estructural en els aspectes econòmics, socials i espirituals. La resta, els judicis de valor i les manipulacions a cavall de les interpretacions interessades, són pura ideologia. Com digué Robert Darnton en estudiar la França del segle XVIII, cal rebutjar constantment el fals sentiment de familiaritat amb el passat i és convenient, en canvi, rebre electroxocs culturals que serveixin d'estímul per a percebre de veritat què pensar i què van sentir els individus del passat, encara que avui dia el seu pensament i la seva vivència puguin semblar-nos estranys.

Debats

Primer debat
Individu, llengua i alteritat

Moderador: Prim Bertran
Ponents: Dick E. H. de Boer - Higinio Marín - John Tolan
Interventors: Maria Bonet - Lluís Felip - Isabel Grifoll - Fernando López Alsina - Rosa Roger

Prim Bertran

Després d'escoltar unes conferències tan interessants, podem obrir el debat entre els ponents i tots els assistents. Si algú té alguna pregunta per al doctor Marín, podríem començar ja amb ell, i tot seguit continuar comentant la resta de ponents.

Maria Bonet

Bien, muchas gracias por su conferencia que ha sido muy sugerente. Lo que le voy a plantear quizás sea excesivo para el tiempo que usted tiene. Me ha interesado mucho también lo que ha explicado sobre la importancia que tiene este momento en la condición del monacato. Cabe preguntarse por qué ese cenobitismo y no la vía eremítica al menos en occidente. Y yo iría más allá al preguntarle la importancia que tuvo la cuestión de los universales, a pesar del okhamismo en esa generación, el concepto en un sentido ya más pleno, no hablando solo de los siglos XIII y XIV.

Higinio Marín

Lo segundo no puedo, ni lo intento, pero es muy apasionante. Lo primero creo que sí puedo, porque en occidente tiene una gravitación muy grande la dinámica, las categorías griegas gramaticales, la idea de polis. Un monacato es un *populus* bajo una ley, la regla, que además está gobernada bajo un abad, que es un padre. En el monacato se reincorporan buena parte de las estructuras de los sujetos genealógicos sobre la base condicional de la adscripción: por eso el vicio disolvente de la estructura monacal es que los niños fueran llevados al monasterio sin la libre determinación porque eso hacía del oficio religioso otra vez un destino genealógico; era una perversión del sistema la idea de que los segundones fueran a la Iglesia. Yo creo que eso determina que las formas de retiro del mundo sean formas comunitarias, además regladas. Por lo general incluso existe una escasa densidad explicativa, una potencialidad, para la comprensión tan grande como la que se da entre el espacio de San Benito y San Francisco. Cuando San Benito ha formulado la regla, dice que tienen que ser pobres porque no caben y no quieren que formen un *populus*. No quiere un sujeto genealógico según la medida común

de una ley, o de unos estatutos, o reglamentos; como destaqué en mi interpretación el empeño por mantener prístina la interlocución de Dios a los individuos, y no a ninguna clase de sujeto genealógico que la tuviera. Claro, esto da para un montón de cuestiones. Por lo demás, solo voy a decir una anotación a la segunda pregunta. Yo he desarrollado buena parte de estas tesis en uno de los libros citados que se llama *La invención de lo humano*. Allí aparece, en mi opinión, la condición de efecto, más que de cauce, aunque tiene el desarrollo de la filosofía que no puedo precisar.

Lluís Felip

Volviendo a las conferencias de esta mañana, estamos hablando de identidades. La identidad también existe en este nivel colectivo. De pronto, la lengua es el principal instrumento de comunicación de las personas y, por ello, confiere una identidad colectiva, lo que no obsta para que haya personas que tienen y dominan varias lenguas, que se comunican con mucha gente. En esta identidad colectiva basada en la lengua y los rasgos culturales, unos grupos vienen especialmente de la edad media, y todavía hoy en día mantienen los rasgos, aunque evolucionados. Es decir, la edad media viene a ser la cuna de gran parte de las identidades colectivas.

Higinio Marín

No es esa una cuestión que yo haya afrontado particularmente, pero lo que se puede decir es que la lengua en este sistema ocupa el lugar que los supuestos han desarrollado. Forma parte de un sujeto genealógico de carácter patrimonial. Forma parte de aquello, de aquellas formas de apropiación. Por ejemplo, Aristóteles era un macedonio que hablaba para los griegos, no hablar griego es, en este contexto, ser bárbaro. Heródoto cuenta una breve historia, y que yo le voy a contar a usted, que es la de los dodoneos: se titula "los dodoneos y dos palomas negras". Se dice que los dodoneos recogieron en el mar dos palomas negras, fueron a su ciudad y las dejaron en un árbol, donde poco a poco aprendieron a hablar el dodoneo y, entonces, se convirtieron en dos preciosas doncellas de color oscuro. Heródoto nos cuenta que probablemente fue al revés; que, probablemente, eran dos hermosas doncellas de color oscuro que las tomaron por palomas porque no eran capaces de decir otra cosa que un guirigay —como aún decimos en castellano—, y no reconocieron que eran humanas hasta que no aprendieron a hablar. Pues, la lengua funciona en el orden de los sujetos genealógicos como una señal identitaria. Vemos que el políglota es una cosa distinta, porque mantiene su lengua propia a modo de referencia identitaria.

Dick E. H. de Boer

Je peux continuer encore? Parce que je n'ai pas complètement compris tout ça, mais le concept développé par le professeur Marín était à mon avis très intéressant et je crois que, comme métaphore, la famille et les relations de famille sont très intéressantes, parce que même son exemple d'Aristote et l'homme comme *zoon politikon*, nous permettent de faire une comparaison entre les relations sociales, comme cela existe dans la *polis*, dans la communauté urbaine de l'Antiquité et du Moyen Âge et ce concept

moderne, qui est appliqué aussi par les anthropologues de la pseudo-famille et la société urbaine comme petite société, mais aussi on peut l'élargir à la société régionale, même nationale, et cela communie aussi avec cette notion des familles des langues, les familles des droits et le concept familial, alors que des identités s'expriment par des lignes qui sont comparables aux lignes généalogiques. Cela me semble très intéressant, parce que comment peut-on exprimer les racines de quelqu'un, son identité mieux que par cette comparaison avec les connexions familiales? Si j'ai bien compris si je le compare avec la question posée, ça me semble être alors un point de rencontre.

Isabel Grifoll

Je voudrais remercier le professeur de Boer pour sa magnifique exposition et j'ai appris beaucoup de choses, surtout sur les Frisons, que je ne connaissais pas. Mais je voudrais vous poser des questions surtout méthodologies, parce que je comprends mieux la situation linguistique et identitaire des pays de langues romanes que non pas de pays de langue germanique au Moyen Âge. Je crois que nous sommes encore dans l'erreur d'associer langue, identité, État, culture, etc. dans un seul bloc issu du romantisme allemand du XVIIIe siècle. Ce moule de choses autour de la notion d'identité, je crois qu'il n'est pas applicable au Moyen Âge. Je crois qu'au Moyen Âge la situation est beaucoup plus hétéroclite que dans les États modernes et nous aurons peut-être une situation hétéroclite dans les prochains siècles. D'autre part, je crois qu'il y a une fracture au Moyen Âge qui sépare le XIIe et XIIIe siècle surtout du XIVe et XVe siècle. Cette situation hétéroclite qui je pense affecte le Moyen Âge, et je vais vous donner deux exemples. Par exemple, il n'y a pas d'identité entre langue, littérature et nation. Il y a beaucoup d'auteurs du Moyen Âge qui ne connaissent pas la notion de langue maternelle. Ce sont les genres littéraires qui remplacent la langue surtout aux XIIe et XIIIe siècles. Vous avez le cas de la poésie bien connue, mais aussi le cas de Marco Polo, c'est un Vénitien qui écrit, lui ou Rustichello de Pise, qui écrit en français *Le livre des merveilles*, ou en langue d'oïl. D'autre part, je crois que dans les premières siècles du Moyen Âge le latin est très important: il n'y a pas seulement la naissance de langue vernaculaire comme signe d'identité, on doit mettre en valeur ce rapport avec le latin et avec un latin que la chancellerie carolingienne a mis comme langue de culture et langue de pouvoir. Bon, surtout je voudrais vous faire part d'une réflexion. Je crois qu'au Moyen Âge, d'abord nous avons la notion de "langue-pouvoir" et après quand les pouvoirs, on va dire locaux, vont promouvoir la langue vernaculaire, c'est alors dans une deuxième phase que cette langue devient un emblème identitaire.

Dick E. H. de Boer

Oui, oui. Je vous remercie beaucoup. Je ne crois pas qu'il y ait une différence énorme entre ce que vous dites maintenant et que j'ai essayé de dire ce matin. Et j'admets immédiatement qu'il y a une différence entre le monde plutôt latin de la Méditerranée, des terres du Sud et le Nord, et que le développement des langues comme langues maternelles est très compliqué. L'exemple de Marco Polo appliquant différentes, disons au moins, versions de langues dans sa vie est convainquant. C'est pourquoi, dans ma

communication j'ai essayé de montrer cette connexion entre langues et systèmes de droits, parce que ça je crois certainement que c'est très important pour notre compréhension du développement de l'identité, des différentes formes d'identité, que appartenir à un système de mœurs et de droits et connaissant la langue dans laquelle les droits sont registres est un aspect très important dans le développement de cette idée d'identité. D'autre part, dans ma communication j'ai mentionné aussi le rôle de l'histoire, parce qu'en effet la littérature n'est pas le seul élément et l'élément le plus important, mais développer des histoires. Alors la narration des racines de la société de laquelle on provient, ça c'est important. Alors la formulation des histoires d'une ville, d'une société, d'une région dans une certaine langue contribue au fonctionnement de l'identité dans la conscience collective d'une société, je crois. Et, sans doute, ce que j'ai appelé la "territorialisation des langues", le fait que des structures politiques choisissent des formes de langues, des variétés vernaculaires, comme les propres langues de ce pouvoir, a contribué à partir du XIIe siècle au développement du fonctionnement des langues comme véhicules d'identité. J'espère que ça répond à votre question.

Fernando López Alsina

Je voudrais poser une question sur Boniface. Est-ce qu'il y avait quelque identité entre Boniface, comme anglo-saxon, et les Frisons? Quelque identité de langue? Pas de religion. Quelque identité légale, des lois anglo-saxonnes? Qu'est-ce que vous en pensez?

Dick E. H. de Boer

D'accord. Il existe cette idée, cette image de Boniface comme martyr et qu'il est martyrisé parce qu'il voulait christianiser les Frisons. Sans doute il doit avoir compris quelques aspects de la langue frisonne comme anglo-saxon qu'il était lui-même, mais dans ce temps, il ne faut pas l'oublier, la différence entre l'anglo-saxon du VIIe-VIIIe siècle et le frison était plus grand qu'après. Parce que si j'applique ces mots -*bread, green and chease*- on voit la similitude des deux aspects de la langue frisonne et de l'anglais moderne comme nous le connaissons. Ça cache les différences entre l'anglo-saxon du VIIIe siècle. D'après mon opinion, l'erreur la plus fondamentale qui est commise par Boniface, c'est qu'il négligeait la situation de droit ; il entrait dans un monde qu'il ne connaissait pas et duquel il ne connaissait pas ses droits, et ne connaissant pas ces droits, cela voulait qu'il ne connaissait pas l'identité juridique des peuples qu'il voulait convertir au christianisme. Et ça c'était l'erreur principale. En plus, ce problème qu'il ne comprenait vraiment pas la langue de son audience, qu'il ne pouvait vraiment pas communiquer avec les Frisons qu'il voulait christianiser, a contribué comme commissionnaire et lui a causé la mort. Alors pour moi il n'est pas un martyr, il est martyrisé pour ne pas comprendre l'identité des autres.

Prim Bertran

Més preguntes? Si no hi ha més qüestions, podem deixar la sessió per acabada. Passarem a la següent sessió a la tarda, la qual segurament serà molt atrafegada, però sens dubte tan enriquidora com la que ara cloem.

Segon debat
Espai, cultura i religió

Moderador: Antoni Riera
Ponents: Jean-Pierre Barraqué - Danièle Iancu-Agou - Gabriel Martinez-Gros
Interventors: Dick E. H. de Boer - Marisa Bueno - Giorgio Chittolini - Isabel Grifoll - Emili Mangues - Anna Mauri - Gemma Ortiz - Martín Ríos - Joaquim Rius - Flocel Sabaté

Antoni Riera

Hem escoltat aquesta tarda tres intervencions prou diferents: el professor Jean Pierre Barraqué ens ha presentat la gènesi d'un model d'identitat regional del Béarn; ens ha mostrat com aquest petit territori pirinenc va aconseguir resistir als mecanismes d'integració desplegats pel poderós estat francès, tot inventant-se uns furs, uns vescomtes. Hem vist a continuació un altre model d'identitat, amb un àmbit territorial i uns mecanismes de resistència a una cultura més forta, força diferent, els dels jueus a Provença. La professora Danièle Iancu-Agou ens ha recordat que els jueus vivien en barris exclusius (els calls) que no havien elegit, sinó que els havien imposat, els cristians, que els obligaven a més a vestir de forma específica i a utilitzar distintius ètnics, segregadors (la roda). El professor Gabriel Martinez-Gros ens ha exposat com el califat omeia cordovès va construir la seva identitat més per oposició als altres califats coetanis, el fatimí del Caire i l'abbassi de Bagdad, més que no pas contra els cristians ibèrics, proposta que podria concordar parcialment amb la que va formular el seu dia el professor Sánchez Albornoz, defensant la idea que els musulmans a al-Andalus estaven molt "occidentalitzats", compartien alguns trets culturals amb els cristians.

De les tres intervencions emergeix una pregunta: ¿com es construeix una identitat? De les tres sembla desprendre's que tota col·lectivitat humana, tot agregat social, necessita una identitat i la construeix en la mesura que pot, per camins diferents i utilitzant "materials" diferents.

Les tres intervencions per separat i conjuntament han estat prou interessants per generar un debat viu i contrastat.

Joaquim Rius

Vamos a ver cuando hay una identidad. Quizás siempre tiene que haber un opositor. Si no tengo alguien en contra, ¿no tengo una identidad propiamente dicha entonces? Los elementos referentes han de ser múltiples, si bien necesariamente han de ser, sobre todo, el idioma y la religión, como ocurre la mayor parte de las veces. En Europa hay dos ejemplos: Cataluña y el País Vasco; e Irlanda y Polonia, donde el elemento vertebrador es la religión, siempre distinta al Estado vecino. Es un poco la continuación de lo que he dicho antes. O sea, tiene que haber alguien que sea distinto, que me oprima o no, y yo le oprima o no a él. Otra cuestión es la del punto de vista de la historiografía romántica, que ayudó a formar los nacionalismos en el siglo XIX, y que en su momento estaba muy bien aunque no fuera verdad. A mí, me parece que sí estuvo correcto, en su momento, claro, no ahora.

Gabriel Martinez-Gros

Me parece que los imperios de pretensión universal no exhiben identidad. Un buen ejemplo es la definición de sí mismo que muestran los Estados Unidos. No sé si hay que emplear el singular o el plural. Hoy en día es una especie de arca de Noé donde todos sus pueblos resultan representados y que resumiría la totalidad de la humanidad simplemente. Si usted representa la totalidad de la humanidad, no hay nadie a quien hablar de su identidad y no tiene identidad. Creo que los Estados Unidos se resisten a tener una identidad y tal fue, por ejemplo, la meta real de un libro muy conocido de Samuel P. Huntington, *Clash of civilizations*, cuyo objetivo no fue hablar de la guerra entre civilizaciones como se dice, sino que el propósito de la obra fue obligar a Estados Unidos a elegir su identidad, a decir: yo soy del bando occidental y, para decir eso, hay que tener alguien a quien decir eso, es decir, el islam, la China, otras civilizaciones. La meta de Huntington era enviar Estados Unidos a elegir su bando natural. No es verdad, dice Huntington en su *Clash of civilizations*, que los Estados Unidos estén abiertos a todas las culturas del mundo. Eso es una mentira. Estados Unidos es un país occidental. Lo va a decir, la meta es el multiculturalismo según su interpretación, y el multiculturalismo americano es una manera de no erigir una identidad.

Antoni Riera

Coincideixo amb el professor Gabriel Martínez-Gros que qualsevol identitat es construeix i es referma per oposició a una altra identitat. Que una identitat universal, única, no té sentit, li mancaria poder cohesionador. Crec, tanmateix, que aquesta situació no es va donar a l'edat mitjana, moment en què els pobles medievals foren prou diversos per generar identitats múltiples i fortes. En conseqüència, hauríem d'analitzar com les construïen, amb quins suports culturals (llengua, religió, sistemes alimentaris), socials (estructures de parentiu), etc., els bastiren.

Gabriel Martínez-Gros

Sí pero puede ser, como ha dicho muy bien el señor Joaquim Rius, a causa de la religión o la lengua, etcétera. En el siglo XVI, la religión se pregunta sobre el uso del cuscús por parte de algunos moriscos, es decir, qué significa el hecho de comer cuscús. ¿Quiere decir que son musulmanes o no? Simplemente que en ese caso, como en todos los casos, necesitan los dos términos, es decir, los moriscos necesitan un ruego común si la religión se plantea el problema del cuscús, es quizás porque los moriscos también se plantean el problema de la religión. El cuscús sirve para decir a la Inquisición que ellos no son lo que la Inquisición quiere que sean. Es decir, que hay un ruego común, no hay fantasmas. En general, en las historias de las identidades puede parecerse a lo que sucede actualmente con la polémica en torno al *burka*. Hoy en día, en Francia, esto es un *burka* y puede ser muchas otras cosas. Son hechos de religión, son hechos de lengua, son en definitiva, elementos que pretenden reforzar una identidad, en clave de alteridad.

Antoni Riera

Com menjar porc.

Gabriel Martinez-Gros

Sí, comer cerdo sería otra prueba de que eres cristiano.

Antoni Riera

Els tabús alimentaris de caire religiós han generat ja una literatura força àmplia i de notable valor. A poc a poc s'ha anat obrint pas entre els experts un consens sobre la seva funcionalitat. Les constriccions alimentàries no obeeixen a causes higièniques, morals o estètiques, sinó a la necessitat de crear una identitat religiosa forta, de cohesionar els propis creients, de dificultar que puguin menjar amb els d'altres religions, de trencar la sociabilitat de la taula. Els jueus, dels animals terrestres, només poden menjar els remugants que tinguin el peu partit, el seu greix de cocció és l'oli i poden beure vi; els musulmans comparteixen en part el primer tabú, totalment el segon, però no poden beure vi; els cristians podem menjar una gamma molt més àmplia d'animals terrestres, tot començant pel porc, el seu greix de cocció és el llard i poden beure vi. Em aquestes condicions és molt difícil, gairebé impossible, construir un menú assumible pels tres. La cuina, producte cultural altament sofisticat, també té, doncs, un gran poder identitari.

Joaquim Rius

Voldria tornar sobre la historiografia romàntica que en el seu moment va complir el seu paper, que seria un paper positiu de creació d'identitat, o sigui: és positiu crear una identitat per a la creació dels nacionalismes. En el seu moment va fer el seu paper i un paper rellevant i positiu. No sé si el professor Barraqué estaria d'acord amb aquesta valoració positiva de la historiografia del segle XIX, inclosa la romàntica, bé que en el seu context.

Jean-Pierre Barraqué

Je suis désolé mais je vais répondre à côté, parce qu'il se trouve que l'identité béarnaise ne suit pas les rythmes de la construction des identités nationales européennes. Je veux dire par là que la grande vague de construction que vous appelez "romantique", qui culmine en 1848, n'existe pas en Béarn, parce que l'identité a déjà été définie auparavant et que les Béarnais ont beaucoup de mal à se situer. Le seul moment où ils repensent l'identité se situe à la fin du XIXème siècle, donc le romantisme joue très peu de rôle en Béarn. J'insiste bien là-dessus. Maintenant que le romanticisme joue un très grand rôle dans la construction des nationalismes européens, est une évidence. Il a été une manière de faire éclater l'ordre international mis en place après l'échec de Napoléon. Sur ce point, nous serons bien d'accord. En revanche, ce qui est intéressant, c'est la façon dont les Béarnais ont traité le problème de l'opposition des nationalismes à la fin du XIXe siècle. Je suis passé très rapidement, mais ils se sont trouvés dans une position qui faisait que d'une part, en tant que Béarnais, ils étaient héritiers de traditions régionales, locales fortes, mais, en tant que citoyens français, ils étaient aussi héritiers du nationalisme français. Les deux auraient pu, auraient dû peut-être, s'affronter, mais le problème se trouvait résolu dans la définition de ce que l'on appelle *la petite patrie* et *la grande patrie*. On affirmait qu'on pouvait être en même temps régionaliste béarnais et nationaliste français. Quand on regarde les gros dictionnaires béarnais, il y a des petits poèmes dans lesquels, justement, on dit qu'en servant la petite patrie, on sert la grande. Et donc il n'y a aucune opposition à se dire Béarnais, à être Béarnais et à être Français. Voilà, cette coexistence est possible à cause de la force terrible du nationalisme français, après la défaite face à la Prusse et après la perte de l'Alsace-Lorraine, quand tout le poids culturel du nationalisme français pèse vers la revanche, pour préparer la revanche. On a donc fait fonctionner les deux en même temps. Voilà, pourquoi la question du romantisme ne se pose pas à ce moment-là.

Antoni Riera

És molt interessant aquesta proposta d'identitats múltiples però concèntriques, que permet a uns col·lectius sentir-se membres de dues identitats molt diferents sense que això els creï problemes

Dick E. H. de Boer

Je crois que cette discussion est très intéressante et je crois que j'ai trouvé un thème commun pour beaucoup de choses qui ont été dites maintenant, c'est le thème de centre et périphérie. Pour comprendre les éléments du fonctionnement et de la construction continues des régions, des pays, etc., cet élément de participer au centre ou d'être périphérie est tellement intéressant. Alors, naturellement, chaque périphérie peut devenir centre dans une autre période, mais pour chaque périphérie, il est nécessaire de se positionner par rapport au centre. Par exemple, dans la situation du Béarn, il me semble qu'on a beaucoup de similitudes avec le Béarn et dans la région immédiatement diagonale de France, dans le nord-est, le Pays de Gaume, on a l'exemple d'une situation

similaire parce que le Pays de Gaume n'existe pas, mais il existe. C'est une entité qui n'existe pas du point de vue administratif, pas du point de vue de la langue, mais il existe: on sent gaumais, on sent gaumais dans une partie de la Belgique actuelle et du nord-est de la France, et c'est parce qu'on se positionne par rapport le centre. Et je crois que ce thème peut être utile même pour l'Andalousie parce que cet élément est toujours là.

Jean Pierre-Barraqué

Je suis bien d'accord qu'il est très tentant d'analyser la chose en termes centre-périphérie, mais on ne peut pas l'analyser aussi simplement que cela, parce qu'il y a deux dialectiques subtiles. Je veux dire dans l'opposition centre-périphérie, être loin du centre présente un certain nombre d'inconvénients, parce que le centre oublie la périphérie, parce qu'on oublie les investissements ou les investissements sont coûteux pour arriver jusqu'à la périphérie. Je vous rappelle que nous attendons à Pau depuis des années et des années des liaisons rapides avec la capitale. Mais cela a aussi un avantage, quand on est loin, le centre n'intervient pas et on peut s'arranger entre soi et vivre sa vie. C'est la première remarque. La deuxième remarque est que les périphéries sont souvent des frontières, et particulièrement dans le cas béarnais. Il y a alors tout un discours sur la frontière qui est absolument remarquable, suivant l'intérêt du moment, au gré des circonstances.

Un premier discours dit: nous sommes le premier rempart face aux invasions espagnoles, comme si au XIXe siècle on avait risqué beaucoup d'invasions espagnoles ! Nous sommes les premiers défenseurs de l'ordre français face aux Espagnols. Un autre discours est possible chez les mêmes députés en qui expliquent que cette frontière est très, très embêtante, variable en fonction des intérêts des deux côtés, et c'est vrai partout. De plus, la frontière béarnaise, est la frontière franco-espagnole, et on n'en parle plus.

Mais quand la frontière coupe la Catalogne entre Roussillon et Catalogne espagnole ou Pays-Basque français et Pays-Basque espagnol, parce que suivant l'intérêt que l'on a, tantôt on dit cette frontière, c'est un scandale, nous avons nos frères de l'autre côté ou alors on dit nous somme Français et il n'est pas question d'avoir nos contraires comme Espagnols a l'autre côté. Donc le côté centre-périphérie, pour moi, doit être toujours doublé par la question de la frontière.

Giorgio Chittolini

J'ai une question pour le professeur Barraqué sur le problème donc de l'identité des régions, non pas des centres, mais des régions. Il a dit 4.000 km^2 qui n'ont pas d'unité linguistique, qui n'ont pas d'unité physique et il a évoqué un développement d'histoire politique de rassemblement, de détachement, et à un certain moment s'est fixé, disons, un État du Béarn, disons alors, une identité. Je n'imagine pas dans d'autres régions d'Europe une histoire comme ça, parce qu'il y a des dynasties. Je me rappelle Jean-Marie Moeglin, au regard de l'histoire de la Bavière, a insisté sur le fait que l'identité bavaroise est une identité dynastique. Il n'y a pas d'identité régionale, mais seulement une identité autour d'une famille, d'une dynastie. En Italie, disons, 4.000 km^2, il y

a un centre et une identité en Italie du nord, c'est la ville, la cité, disons mieux, la *civitas*. Donc dans le cas du Béarn il n'y a pas de ville qui bâtit son identité et même les saints, vous avez évoqué des saints de la région, ils ne sont pas axés sur une ville. Non. Et où peut-on les trouver, dans le territoire? Dans quelques églises? Mais il y a une géographie, une hiérarchie des églises qui en Italie souvent fait le centre et l'église de l'évêque ou l'église du chapitre, de la *civitas*. Et donc, c'est une histoire... Lorsqu'on parle de *pays*, on parle du Pays du Béarn. Je me rappelle Guénée qui avait parlé il y a vingt ans ou trente ans de l'origine du *pays*. Donc, c'est une région qui n'est pas une région. Je me demande si le Béarn est une exception ou si, disons, il y a des catégories différentes selon lesquelles nous pouvons envisager ces questions.

Jean-Pierre Barraqué

Je comprends tout à fait l'étonnement parce que je reste persuadé que l'identité béarnaise est un cas pratiquement unique. Ce n'est pas par orgueil. Dans ma communication j'ai sauté une étape qui peut être extrêmement importante pour la compréhension. Je suis d'accord: il n'y a pas de lieu central en Béarn qui a connu quatre capitales dans son histoire, quatre capitales pour un petit État, ça fait beaucoup. Ensuite, il n'y a pas un saint typique du Béarn, il y a quelques centres de pèlerinage, mais ce sont des pèlerinages locaux et souvent des pèlerinages où on va soigner des maladies, le terme m'échappe maintenant. Nous sommes d'accord. Mais il y a eu cette construction que j'ai évoquée qui a été considérablement renforcée, considérablement renforcée au XVIe siècle par le fait que le Béarn est devenu protestant et a été un des piliers de la Réforme en France. Sous le règne de Jeanne d'Albret et au moment où il devient protestant, cette reine crée un État au sens moderne du terme. C'est la seule province française actuelle qui ait eu un État moderne indépendant, avec religion d'État, religion protestante, imposée par le pouvoir et la saisie des biens des monastères catholiques. Ce qui fait que, quand les rois de France l'ont récupéré, la personnalité béarnaise était déjà bien installée. Je crois que c'est une construction politique, une construction d'État, seulement l'État n'a pas survécu. Il en reste une chose extrêmement folklorique, c'est que Jeanne d'Albret exigeait que ses sujets qu'ils prêtent serment au nom du Dieu vivant, c'était le serment protestant, *Au Diu vivant!*, ce qui est devenu un juron identitaire, quand le Béarn est redevenu une terre française. Quand un Gascon dit *Diu vivant!*, actuellement, c'est que c'est un Béarnais; c'est une façon de s'identifier en tant que Béarnais. Mais, c'est une anecdote. Je ne sais pas, si j'ai répondu. Maintenant je reste persuadé qu'en Italie, dans l'Italie communale, il y a une autre façon de façonner une identité. Je suis persuadé que dans les pays où il y a une dynastie forte, il peut y avoir une identification à la dynastie. Je crois qu'il y a plusieurs modèles de création de l'identité. J'imagine par exemple qu'au Pays de Galles ou en Écosse, il doit y avoir d'autres façons de définir une identité, par exemple.

Anna Mauri

Volia comentar precisament alguna cosa sobre el protestantisme perquè és una qüestió realment identitària. Volia comentar que en uns textos antics que vaig treballar

s'apreciava el pes de la religió, i en aquest sentit voldria preguntar si passa com en els territoris de llengua occitana: si l'occità desapareix progressivament, o no.

Jean-Pierre Barraqué

L'occitan demeure langue officielle et langue de gouvernement jusqu'en 1789, jusqu'à la Révolution. C'est la langue de l'administration, c'est la langue des débats des États jusqu'en 1789. La seule chose qui change, c'est la façon de l'écrire. Au Moyen Âge, jusqu'au XVe siècle, il y a une *scripta*, une façon d'écrire l'occitan qui est dérivée de Toulouse, et qui est la façon de l'écrire selon la langue des troubadours. À partir du XVIIe siècle, on a une graphie qui est marquée par la phonétique française, c'est dire, en un mot, qu'on a complètement modifié l'orthographe. Ce qui est intéressant, c'est d'analyser ce qui se passe en 1789, ou juste avant la Révolution, quand on rédige les cahiers de doléances dans tout le Royaume de France, les élites béarnaises demandent que l'administration se poursuive en béarnais. Mais on a quelques cahiers de doléances de villages, des cahiers de doléances du tiers état, c'est-à-dire du peuple, et, en l'occurrence, des cahiers de doléances qui viennent de villages de la montagne, donc la partie la plus reculée, qui demandent que l'on enseigne le français dans les écoles pour permettre, justement, ouvrir le Béarn et qui présentent le béarnais comme la langue des élites qui veulent écraser le peuple : le Béarnais, c'est la langue des privilégiés. Je ne sais pas si j'ai répondu. Mais jusqu'en 1789, c'est la langue officielle sans aucun problème.

Marisa Bueno

Yo tenía una pregunta para el professor Martinez-Gros. Las posiciones que usted ha expuesto sobre Miguel Asín y Julián Ribera son posiciones de finales del XIX y principios del XX, cuando España estaba sufriendo la pérdida de las colonias, que fue como un cataclismo. Parece que no, pero nos replanteamos lo que es la identidad hispánica. Posiblemente, lo mismo que está sucediendo ahora mismo en el territorio español. No es para poner directamente el dedo en la llaga pero creo que el debate para esto está. Sánchez-Albornoz se empeñó mucho en esto del "*Spain is different*", intentando encontrar un sistema específico para España, poniendo el foco en el espacio europeo y no en el andalusí, pero, realmente, los que trabajamos la historia de Al-Andalus pensamos que la realidad debe de contemplar ambas vertientes, yo al menos creo que es así. Pero quería saber su opinión y la construcción del discurso legitimista Omeya que se construye no solo contra Bagdad sino también para entender los propios problemas que tiene Al-Andalus, con las fracturas interiores de sus rebeliones internas; es decir, de todas las rebeliones toledanas, rebeliones de las regiones del sur. El discurso legitimista omeya se construye para fuera, y también de puertas para adentro.

Gabriel Martinez-Gros

Pues, sí, en la última parte. Hay dos cosas en su pregunta. Sí, evidentemente, el discurso de Miguel Asín y Julián Ribera es un discurso totalmente anticuado, corresponde a una época de la historia de España acabado totalmente. A mí me gusta mucho hacer

homenaje a esos pensadores que se empeñaron a construir una identidad, aunque fuera en contra de la corriente imperante en Europa. Me parece que la distinción existente de periferia y centro es totalmente relevante. España, que fue un centro especialmente en los siglos XVI-XVII, ha llegado a ser en el siglo XIX una periferia y así ha de encajar en Europa. Pero es otra historia. La segunda parte de su pregunta: el Al-Ándalus se define en función de sus problemas internos y de sus misiones externas o universales. Lo que se define, a mi parecer, es la dinastía de los Omeyas. Se dice que eso es la definición o la identidad de Al-Andalus, pero la identidad que se define en el siglo X, es la identidad de la dinastía Omeya. Sabiendo eso, es evidente que el mayor problema es la identidad de la dinastía. Es evidente que los interlocutores son los otros califatos, es decir, el califato Fatimí del Cairo y, especialmente, el califato Abassí de Bagdad, que es el más fácil de atacar. Fundamentalmente porque es, digamos, el legítimo, el más evidentemente legítimo. Pero sí que se utiliza la historia de Al-Andalus para promover la causa de los Omeyas, por ejemplo Ibn Hafsun es un argumento en el proceso que hacen los Omeyas. Es decir, unos no piensan en árabe. Hay que pensar en árabe para entenderlo. Los no árabes —los *Ajam*— nos han expulsado de Oriente. Lo han hecho los persas, porque los abasíes son vistos como persas. Los *ajam* nos han expulsado de oriente y han quebrado nuestro primer califato en Damasco pero, en un segundo tiempo, nos hemos dedicado a aplastar a otros *ajam* que son los que indica Ibn Hafsun. La victoria sobre Ibn Hafsun es la reivindicación en frente de los abasíes. Simplemente hay que pensar en árabe; hay que pensar que persas o hispanos son lo mismo, es decir, *madjûs*, no árabes. Porque hay solo dos categorías, árabes y no árabes. Por eso Ibn Hafsun es totalmente imprescindible en la historia, tal y como la cuentan los libros. Por eso, se pone de relieve una revuelta enorme donde parece reflejarse una cierta flaqueza, pero en realidad es una manera de decir "hemos vencido en Al-Andalus el pecado original de nuestra derrota en oriente".

Emili Mangues

Me quería referir a una leyenda sobre Madinat Al-Zahara, referente a Abderramán I y a su jardín de verano en el que sufría de añoranza. Esta nostalgia tan medieval, por otro lado.

En Córdoba, está la parte baja, donde se encuentra la mezquita, y la parte alta, que es la sierra. En la sierra es donde está Medina Azahara. A unos 8 km se encuentra el Parador de la Ruzafa. Es un parador de turismo pero, muchísimos siglos antes, allí se hizo el jardín Abderramán I, el de la leyenda. Y allí es donde tenía la nostalgia y la añoranza, allí se acordaba mucho de Siria. Se acordaba mucho de Damasco, seguramente de Palmira y, por ese motivo, sus amigos le trajeron una palmera. La primera palmera que vino a España, dice este cronista de Córdoba. Entonces, estos aspectos botánicos también entrarían dentro del concepto de identidad, ¿qué os parece?

Martín Ríos

Quisiera en primer lugar dirigirme al profesor Martinez-Gros: ¿existe una división identitaria entre los árabes y los no árabes? Luego, cómo se soluciona el problema entre

árabes y no árabes, siendo todos ellos musulmanes, qué definición y disquisición aplicar. Y luego, quisiera dirigirme al profesor Barraqué, porque hace un extracto y nos dice que los diferentes elementos que definen la identidad histórica, ya sea de cariz historiográfico o basándose en la referencia al pasado común, buscan unos símbolos o incluso dinastías, basadas en un eje cronológico, o incluso en algunos casos se inventan. Quizás, todo es más parecido, porque algunos de los elementos que usted cita parecen encajar también y poder aplicarse para las identidades musulmanas y árabes.

Gabriel Martinez-Gros

Bueno, son fundamentalmente causas políticas, es decir, en el siglo x, cuarto de la Hégira, hay tres califatos. Como si fueran tres papados o tres imperios. Así que hay dos que no lo pueden ser porque por definición, el califato encarna la unidad del islam. Dicho esto cada uno de los califatos tiene argumentos para decir "yo soy el verdadero". El argumento más fuerte es el de los Omeyas, a razón de un cierto desarrollo de la historia del islam que no hace falta recordar aquí pero que es muy básico: son árabes, es decir, que son los mejores líderes del pueblo que fundó esta religión. Es evidente que, cuando digo esto, confieso que hay fracturas dentro del islam. Y sí que las hay en el siglo x, tal y como encontramos hoy en día: difícilmente habrá una ruptura de tal tamaño como sucede con una generación que se compara con occidente en su conjunto, dos Américas y Europa. Es eso el mundo del islam, desde Senegal hasta Indonesia, con toda la variedad dentro del islam: hay una infinidad, como dentro de Occidente. Y hay divisiones, en el siglo x una de las divisiones más importantes, más relevantes dentro de la propaganda Omeya es la disquisición entre los árabes y los no árabes: "nosotros somos los fundadores y nos han despojado de nuestros bienes que son el Califato. Fundó nuestro califato el profeta; es decir, los persas y los bereberes se han apoderado del Califato" y por ello son, en cierta manera usurpadores, a no ser que se coloquen en la posición que les corresponde.

Dick E. H. de Boer

J'ai une remarque et une question pour Mme Iancu-Agou sur les juifs et la situation des juifs. Ma remarque d'abord. Il me semble qu'on ne doit pas exagérer la situation des juifs en Rhénanie et dans le Nord de la France au début du XIIIe siècle, parce que surtout les tossafistes de la région de Troyes, Pierre Coussy, etc. restaient relativement en situation libre et leur échange avec leurs collègues de Speyer et Mainz, cette région de la Rhénanie était relativement ouverte et pendant quelques décennies sans problèmes. Je considère que, par exemple, les bains religieux qu'on a fouillés là-bas sont la preuve d'une coexistence dans ce que j'appelle "Le printemps du XIIIe siècle" qui est resté encore un peu plus longtemps que vous ne l'avez suggéré. Mais ma question est aussi en rapport avec la position des juifs, des hébreux. La semaine dernière, j'étais à Palerme à un congrès où un collègue italien a présenté une communication sur la position des juifs, des hébreux à Sciacca, en Sicile, et il démontrait que la position des juifs là-bas était plus ou moins une position comme étrangers. Alors on vivait dans une ville, dans une communauté, mais on restait plus ou moins restreint dans ses droits, on avait les

droits officiels des étrangers. Et j'ai été frappé par votre remarque qu'en Provence les juifs restaient citoyens, c'étaient vos mots. C'est pourquoi je me demande de quelle façon la situation des juifs en Provence et en Sicile étaient comparables et si vraiment les citoyens juifs en Provence avaient les pleins droits ou restaient plus ou moins comme des étrangers. Et l'identité de l'étranger est une des identités dont on n'a pas encore parlé.

Danièle Iancu-Agou

Oui. Pour votre remarque, j'abonde tout à fait dans votre sens dans la mesure où il y a eu un âge d'or allemand et un âge d'or français. Certes. Mais quand je parlais de vicissitudes au moment des croisades, il y a eu tout de même un tourbillon de massacres dans la vallée rhénane. Quant aux vestiges qui subsistent à Speyer, à Cologne, à Worms, ils témoignent de la brillance du judaïsme allemand à un moment donné. Et, d'ailleurs, vous me donnez l'occasion de dire que toute cette année on a eu un séminaire à la Nouvelle *Gallia Judaica* sur le patrimoine juif en France et en Europe et on a eu Johannes Heil de l'Université de Heidelberg qui est venu précisément nous parler de la *Germania Judaica*, et il nous a présenté tous ces beaux vestiges juifs de l'Allemagne médiévale. Quand vous évoquez les tossafistes, je dois vous dire quand même qu'ils partent pour la Terre promise après le brûlement du Talmud en 1240. Donc le XIIIe siècle a été aussi néfaste. Il y a eu la fameuse controverse autour du Talmud et Rabbi Yehiel de Paris et toute l'école française prennent le chemin de la Terre promise en 1240, puisque ça se termine de façon tragique et que tous les ouvrages talmudiques, enfin, par charretées entières, sont brûlés: il y a la crémation des ouvrages talmudiques. À l'inverse de la dispute de Barcelone où le climat était beaucoup moins âpre, où Nahmanide, semble-t-il, s'est très bien défendu, mais il n'empêche que, par la suite, face aux tracasseries ecclésiastiques, lui aussi, Nahmanide prend le chemin de la Terre promise et rejoindra l'école d'Acre. Cependant, il a laissé une très belle lettre à Gérone, qui est exposée au Musée des Juifs de Gérone, à l'Institut Nahmanide. Il écrit de Jérusalem et il écrit à ses amis et à sa famille demeurée en Catalogne, et il dit que s'il a, certes, retrouvé sa matrie, la Terre sainte, en revanche il se languit de la terre quittée et des siens demeurés a Gèrone. C'était une parenthèse. Maintenant, la question sur les étrangers, ou la Sicile et la Provence. Pour la Sicile, le 29 juin on a eu dans le cadre de la 'Nouvelle Gallia Judaica' séminaire, Nicolò Bucaria, qui est venu nous parler de la *Sicilia Judaica*, et puis on peut évoquer le très beau travail d'Henri Bresc, *Arabes de langue, Juifs de religion*. Je crois qu'aussi bien en Sicile qu'en Provence, l'histoire des juifs a été presque heureuse. En Sicile, je crois savoir qu'au moment de l'expulsion, il y a eu des protestations pour s'insurger contre l'expulsion, des juifs de Sicile. Les juifs provençaux citoyens, peut-être que mon propos semblait généraliser le fait. Il ne faut généraliser le fait, il y a des exemples ponctuels de citoyens, par exemple, à Tarascon ou, à un moment donné, à Marseille, un descendant du célèbre lignage des Nathan d'Arles, dont j'ai parlé, fils d'Isaac Nathan, est fait citoyen de la ville de Marseille et à ce titre il peut acheter une maison hors du quartier juif et participer aux impôts de la ville, en dehors de la *tallia judeorum*. Mais je pense que, comme pour l'histoire des

juifs de Sicile, l'histoire des juifs de Provence, hormis quelques temps de crises ponctuels au moment de la peste noire, et quand la Provence devient française, en dehors de ces temps de crises, on a eu un siècle de sursis, le XVe siècle, par rapport au Royaume de France, par rapport à l'Angleterre. Les juifs vivent un XVe siècle supplémentaire, presque heureux, et je n'ai pas donné mille et un cas de relations de bon voisinage. Par exemple, j'ai un testateur à Marseille qui lègue parmi ses legs pieux, des florins au roi René; il n'est pas obligé. Par ailleurs, un testateur arlésien fait remise d'une dette à un débiteur chrétien parce que, dit-il, ils ont des relations d'amitié qui font qu'il lui enlève sa dette. Donc on a des exemples de bon voisinage, et dans le Midi de la France, d'ailleurs la propension à la conversion témoigne de cette histoire presque heureuse. Et je vais terminer, parce que j'aurais aimé le dire tout à l'heure, mais je n'ai pas eu le temps, avec l'histoire de Nostradamus, à propos de l'histoire romantique, par exemple. Nostradamus, chacun sait qu'il est de souche juive mais le Dr. Leroy, spécialiste de Nostradamus, n'avait donné que la filiation paternelle, en disant que du côté paternel, l'ascendance était juive (Carcassonne). Mais il déplorait le fait que, autant à Salon-de-Provence qu'à Saint-Rémy, on ne trouvait rien sur l'ascendance maternelle : il fallait aller chercher à Marseille! Et j'ai eu la main heureuse, en découvrant le juif marseillais Cregud Bonet, arrière-grand-père maternel de Nostradamus. Convertí vers 1460. Cregut devint le *neofitus* Jacques Turelli, et sa fille Béatrice Turelli, mariée en 1476, aura une fille Renée de Saint-Rémy, épouse de Jacques de Nostredame (1495), d'où naîtra Michel de Nostredame (1503-1566), dit Nostradamus. J'ai publié le tableau généalogique dans *Juifs et néophytes en Provence* (2001). Et sur Jacquest Turelli, arrière-grand-père de Nostradamus, on en sait plus encore. Après l'émeute meurtrière d'Arles, en 1484, les juifs de Marseille sentent la montée des périls et s'embarquent par petits groupes vers la Sardaigne, vers Alghero, ils reprennent le chemin de leurs aînés qui trafiquaient le corail avec la Sardaigne. N'est-ce pas? Et la ville de Marseille voit d'un très mauvais œil ce départ clandestin, sous le manteau, de juifs riches, aisés qui réalisent leurs biens, leurs créances et qui partent avec des espèces sonnantes et trébuchantes vers Alghero. L'archiviste des Bouches-du-Rhône, Raoul Busquet, a écrit une belle étude en publiant un document en 1927 où il raconte que la ville de Marseille requiert un témoin pour lui demander qui a quitté Marseille et quels biens ont été emportés. C'est Jacques Turelli donc qui est requis comme témoin, mais Raoul Busquet souligne à la fin de son étude: "comme si Jacques Turelli était dans le secret des juifs de Marseille!". Eh bien, aujourd'hui on peut répondre à son étonnement pour les raisons suivantes: Jacques Turelli a été le collecteur de la taille de juifs, il a été nommé en 1469 collecteur de la *tallia judeorum*, donc à ce titre il connaissait l'état des biens des juifs. Et, deuxièmement, il était un ancien juif et donc il connaissait parfaitement ses anciens coreligionnaires. Ainsi, "cerise sur le gâteau", dans les archives de Marseille donc, on découvre qu'il a été l'arrière-grand-père maternel de Nostradamus. C'est dire les pépites d'or que l'on trouve dans les archives provençales. Et si je peux me permettre à Monsieur Martinez-Gros, vous avez parlé de l'excellence des Andalous, moi je voudrais parler de l'excellence des juifs andalous. On a publié récemment à la "Nouvelle *Gallia Judaica*" l'ouvrage

suivant: *Des Tibbonides à Maïmonide, le rayonnement des Juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, parce qu'au moment de la persécution des Almohades, en 1140, des juifs andalous quittent l'Andalousie, qui est devenue pour eux inhospitalière, Maïmonide de son côté va vers l'Orient, enfin, vers le Maroc, puis la Terre sainte et Fostat, le vieux Caire, tandis que ses coreligionnaires partent vers Lunel et Narbonne. Alors, à Lunel les Tibbonides (avec l'aîné Juda Ibn Tibbon), arrivent à Lunel, ils y trouvent des lettrés locaux, les Meschulam, qui se rendent compte de l'aubaine de ces juifs andalous arabisants, et les Meschulam vont faire œuvre de mécénat et demander aux juifs andalous de traduire tout ce qui se pratiquait dans cette Andalousie brillante. Et c'est ainsi que le fils de Juda Ibn Tibbon va traduire Maïmonide en 1204 à Lunel. Et il va donc le traduire de l'arabe, qui était la langue savante, en hébreu, encore que, Maïmonide a écrit le *Guide des perplexes* en arabe, mais avec des caractères hébraïques, parce qu'il lui était défendu d'écrire dans la langue sainte. N'est-ce pas? Et ce qui est intéressant, c'est que l'on possède, je terminerai avec cela, on possède le testament spirituel de Juda Ibn Tibbon à son fils. Il lui écrit en hébreu à Lunel, c'est un juif andalou, et à Lunel, il lui dit: "tu dois faire tous les deux jours de la calligraphie arabe", (on est en milieu lunellois), "tu dois respecter les règles de la diététique arabe, tu dois prendre du soin dans ta bibliothèque parce que tous les étudiants n'ont pas la chance que tu as d'avoir des manuscrits en deux et trois exemplaires, en arabe d'ailleurs!" Et l'arabe se cultivera dans les familles à tradition andalouse jusqu'au XIVe siècle, jusqu'à Arles. Donc, c'est pour insister sur ce relief de la culture andalouse chez les juifs andalous qui se voulaient aristocratiques et qui ont cultivé leurs différences dans le Languedoc.

Isabel Grifoll

Tengo una pregunta para el profesor Martinez-Gros. Como su lección ha versado sobre todo en las trampas ideológicas inherentes a las reconstrucciones identitarias, me ha llamado poderosamente su atención. Voy a sacar un tema de debate al respecto. Usted ha empezado así: reconociendo la necesidad identitaria de todo individuo, o comunidad. Supongo que cualquier antropólogo conocería la necesidad que tiene todo individuo de pertenecer a un agregado social. El problema, supongo, es conocer cómo este agregado social se convierte en una comunidad, o sea, en una comunidad social. Y, probablemente, lo que separa el agregado de la comunidad, no es otra cosa que la ideología, porque, quizás las identidades o la identidad. Por ejemplo, no sé, si me permiten, Aribau, en un poema fundacional del regionalismo catalán, sabía que la identidad era el no espacio; que significaba, lo que era disponible para construir. Quizás la identidad no existe y lo que debamos pensar es que siempre el poder precede la identidad. Bueno, no sé, era una sugerencia de debate a partir de su exposición.

Gabriel Martinez-Gros

Bueno, sí, para mí. Lo más sencillo sea porque mi punto de partida es la historia de los Omeyas. Simplemente, en la historia andalusí la identidad es asunto de discurso y de palabras, porque lo que queda de los Omeyas son palabras y discursos. Creo que es algo que cuadra bastante bien con muchos ejemplos. No me pregunto mucho, qué hay

por detrás de esas palabras, de esos discursos. Son generalmente realidades políticas, exactamente en el caso de los Omeyas no es la identidad de un país, ni de una comunidad, es la identidad de una historia y de una dinastía. Es la identidad de una historia dentro de la historia del islam, dentro de una historia central, dentro de una familia central, los Omeyas, que aparece en los primeros días del islam en contra del islam; porque el hombre que defendió la Meca contra Mahoma fue un omeya. Aquí, dentro del islam son testigos de todo lo acaecido, desde el primer momento, así que esa es su identidad. En el siglo X, no creo que se pueda hablar de una comunidad por dentro. Es el poder, la familia y la historia que se define como identidad. Muchos siglos después, y probablemente después de la caída de los omeyas, esa historia omeya viene a ser probablemente la historia de los andalusíes. Probablemente en los siglos X y XI con Ibn Hafsum y en el siglo XII y XIII, especialmente contra los poderes bereberes que imperan en Al-Ándalus en aquella época, es decir, que el argumento árabe de los omeyas va a servir otra vez para circunstancias que no son la oposición entre los omeyas y los fatimíes y abasíes, sino la oposición entre andalusíes y los bereberes. En aquella época sí se puede decir que hay una comunidad andalusí. A partir de aquí, si saltamos al siglo de las luces, encontramos el esfuerzo por definir una identidad y, con ello, escoger una alteridad. Ante una sensación de fracaso por el reciente recorrido histórico, en la España de la ilustración se busca la solución en una nueva cohesión social.

Isabel Grifoll

La España ilustrada es poco original. La España del siglo XVIII, en realidad es muy dura, o sea que tiene un discurso propio, pero a partir de congeniar estímulos diversos.

Gabriel Martinez-Gros

Sí, un discurso que en cierto modo adoptan de otros lugares. Feijoo, Jovellanos o Moratinos; su vecino podría hablar también de Conde, del primer historiador de Al-Andalus, José Antonio Conde.

Joaquim Rius

¿Entonces se podría hablar también de que Ibn Mardanish era un nacionalista andalusí o un europeo que estaba en contra de los africanos? ¿O qué era?

Gabriel Martínez-Gros

Evidentemente en los siglos XIX-XX, es un nacionalista español como fue Ibn Hafsum en Rivera, Rivera era valenciano, de Valencia. Evidentemente para él era un nacionalista, como él imaginaba en Ibn Hafsum. Des de esta perspectiva, el siglo XII, es decir Ibn Mardanish, es algo muy difícil de explicar porque Ibn Hafsum requiere una savia, una fuerza tribal que permite explicar el alza de una soberanía. Y no encuentra la savia de Ibn Mardanish, cuál es la fuerza que contiene la empresa de Ibn Mardanish, y por ello concluye, que debe ser un viejo eco de los árabes, y lo transforma en Ibn Hatdemish que probablemente es un apellido no árabe. No se sabe de dónde procede, no suena a árabe pero, probablemente, es un árabe porque la teoría exige una savia y

no ve otra savia que la árabe para explicarlo. Generalmente, todas las explicaciones de un mismo personaje como Mardanish e Ibn Hafsum, dependen de teorías mucho más amplias y no un simple argumento puntual. En otro caso, si no se aprecia que se trata de explicaciones globales, se toma solamente un pequeño fragmento y entonces no se le entiende en absoluto. Evidentemente, no se entiende porque contra toda evidencia, Ibn Hafsum se trata de equiparar a Ibn Mardanish, lo que probablemente es un error, pero se ha dicho también que Ibn Mardanish es Martínez; bueno, si no es Martínez, realmente no son apellidos que no suenan a árabe.

Joaquim Rius

Un tema difícil de hablar, o mejor dicho incómodo, es el que se refiere a las visiones biologistas o genetistas. Actualmente estamos todos en claro desacuerdo con ellas, evidentemente, pero está claro que han tenido un gran peso en las formulaciones identitarias precedentes y que han gozado de una larga presencia en ámbitos populares, aunque nos pese.

Gemma Ortiz

Buenas tardes, me gustaría hacer una pregunta a la profesora Danièle Iancu-Agou. Al final, los conversos judíos ¿cómo terminan? ¿Se diluyen en la sociedad mediante medidas endogámicas?

Danièle Iancu-Agou

C'est une bonne question, en effet. Il n'y a pas eu de marranisme en Provence médiévale, même si parfois il y a eu des accusations. Par exemple, à Marseille, en 1529, donc vingt-huit ans après sa conversion, une jeune femme, une jeune néophyte, Louise Arnaud, reçoit en pleine rue une paire de gifles par une ancienne chrétienne et elle est insultée. On a le procès. Et elle témoigne et elle dit qu'elle a été traitée, donc en 1529, de *jusevia*, de *marrana* et de *retallata*, "juive, marrane" et *retallata* en provençal, c'est "circoncise". Donc, la collègue chrétienne n'a pas été de main morte, d'abord elle l'a giflée, effectivement, et puis elle lui a asséné tout ça. Mais au-delà de l'anecdote, il y a le regard des autres. Vingt-huit ans après la conversion, les anciens chrétiens regardent les convertis comme d'anciens juifs, et c'est normal! Les contemporains savent qu'un tel est un ancien juif qui s'est converti. De 1501 à 1530, j'ai étudié les notaires: s'ils se marient entre eux de préférence, ce sont les mêmes gens, on a les mêmes mariages, mais ils ont des noms chrétiens et au lieu de se marier à la synagogue, ils vont se marier à l'église Saint-Sauveur d'Aix. Donc, au début ils se marient entre eux, ils ont un comportement marranique, mais leurs testaments sont des monuments de piété chrétienne, ils sont encadrés par des bénéficiers, des confesseurs, mais ils ont des survêtements chrétiens. Au lieu de léguer des florins à la synagogue, ils vont léguer des florins pour l'achat du calice, pour un trentain de messes, bon ils changent, ils s'adaptent. Donc, leurs testaments sont des monuments de piété et si on ne connaissait par leurs noms de nouveaux chrétiens, on s'y tromperait. Ce sont des chrétiens fervents.

Donc, au fil du temps ils vont finir, en dépit de relent, de mécontentement ou de jalousie, parce qu'ils vont magnifiquement réussir dès qu'ils sortent du quartier juif, en dépit de ces petites frustrations, rien de comparable avec ce qui se passe en 1506 à Lisbonne où on massacre 2.000 *conversos*, par exemple. En Provence, rien de tel, c'est toujours souriant. Bien sûr, il y a l'impôt sur les néophytes comme en Sicile, je ne vous ai pas répondu tout à l'heure, il y a la *tallia neophytorum* comme en Provence. Donc les juifs de Sicile reviennent en Sicile et ils sont imposés, ils se convertissent et ils sont imposés. Il y a le marqueur identitaire. Donc, en dépit de tout cela, au fil du temps, ils vont s'intégrer. Pourquoi? Parce qu'ils ne sont pas très nombreux et qu'il n'y a pas d'Inquisition en Provence, c'est toute la différence avec la péninsule Ibérique, et ils vont finir par s'intégrer. Ils vont s'intégrer au point de déranger. Quand au XVIIe siècle l'ordre de Malte va mettre en garde en disant attention!, ces individus sont de souche hébraïque! Donc ils s'intègrent tellement que, quand même, ils dérangent. Et l'Église, à un moment donné, et Louis XII, après l'impôt sur les néophytes, dira qu'il ne convient plus de les insulter, de les traiter de néophytes, de les traiter de *retallates*. Donc le fait d'interdire cela, c'est que cela existait. Cependant, ils s'intègrent et ils vont faire partie du tissu social et religieux provençal chrétien. Les descendants des Estienne vont devenir de vénérables chanoines. Régine qui devient Catherine Sicolesse, elle lègue tous ses biens non pas aux enfants qu'elle a eus d'une union libre, entre le deuxième et le troisième époux, mais elle lègue ses biens à un petit-neveu qui est rentré au Parlement de Provence. Donc les facteurs de promotion sociale pour les néophytes ça n'est plus la médecine comme dans le passé juif, où être médecin leur permettait de pénétrer dans les milieux chrétiens. Désormais, tout est permis. C'est le droit, faire du droit, être notaire, rentrer au parlement de Provence, et l'Église aussi. L'Église, c'est nouveau. Et donc les néophytes vont sortir du quartier juif et vont se diriger vers l'Église et vers le Parlement. Ce sont leurs nouveaux pôles d'attraction. Et donc, voilà en gros. Et aujourd'hui, je suis en relation avec une dizaine de familles issues des néophytes de Provence. Leur passé, ils le connaissent et ils l'entretiennent dans le couloir étroit de leurs familles. Et moi je les "adore" parce que ce sont les descendants de mes néophytes des documents. Et eux... J'ai pu pénétrer dans leurs secrets et on a des liens... C'est très intéressant. C'est "une histoire pleine et vivante" (celle que le regretté Georges Duby évoquait en citant Michelet) que de retrouver les descendants de ces convertis du XVe siècle- donc les descendants du néophyte "René Danjou de Pertuis", par exemple, avec lesquels je suis en contact. Et puis à l'Académie d'Aix, aujourd'hui, je vous dirai qu'il y a plus d'une famille qui se sait de lointaine origine juive et c'est très intéressant.

Flocel Sabaté

Només afegiria que el terme "retallada" és ben viu, també, en el judaisme català baixmedieval, o encara millor dit, en l'apel·latiu als jueus, perquè esdevé un dels insults més freqüents, fent així referència a la condició jueva o conversa de la receptora de l'improperi. És també ben significatiu el terme, que ve a ser la feminització del masculí retallat, en clara al·lusió a la circumcisió pròpia dels jueus masculins.

Antoni Riera

Bé, després d'aquesta intervenció donem per tancada la sessió, que ha generat, tal com era de preveure, un debat força interessant. Queden encara dos o tres dies per continuar discutint aquest problema, tan interessant com oportú, de la identitat.

Tercer debat
Persones i territori

Moderador: José Enrique Ruiz-Domènec
Ponents: Igor Filippov - Cosmin Popa-Gorjanu - Karen Stöber
Interventors: Dick E. H. de Boer - Isabel Grifoll - Fernando López Alsina - Gabriel Martinez-Gros - Martín Rios - Rosa Roger - Joan Salvadó - Elisabeth Van Vrijberghe

José Enrique Ruiz-Domènec

Tras estas ponencias tan interesantes sobre países aparentemente lejanos, vamos a empezar el debate. La última de las tres intervenciones previas ha sido la referente a este país de Gales, con nombre y sin cohesión, como acaba de decir la doctora Stöber que, en mi opinión, nos ha presentado una magnífica y completísima ponencia de esta tierra de los confines, con muchos detalles y aristas para la reflexión, que nos ocupa en estas jornadas. Previamente, hemos escuchado las reflexiones de Cosmin Popa-Gorjanu sobre ese país que encuentra la identidad más allá del bosque —Transilvania— y la de Filippov sobre cómo generar la cohesión en un espacio de grandes dimensiones como el ruso. Son temas altamente sugerentes, con aspectos muy diversos, que proceden a su vez de identidades muy diferentes, lo cual ha enriquecido la manera de plantearse la cuestión, tanto del nombre como de los confines de esta tierra. El público soberano, pues, tiene la palabra.

Martín Ríos

Tengo dos preguntas, o inquietudes, para la doctora Stöber: en primer lugar, ha mencionado que existen dos tradiciones legitimadoras, por una parte, una clásica que remonta a Eneas y que corresponde más a los tiempos altomedievales; y otra de afiliación cristiana, que conecta directamente con Cristo, más bajomedieval, pero esta primera tradición clásica se recuperará luego hacia el siglo xv, hacia el siglo xvi.

Karen Stöber

Sí, aparece con Geoffrey de Monmounth o Girardus Cambrensis y sigue apareciendo y se sigue usando cada vez que hay conflicto armado. Este tipo de vocabulario también se usa en este tipo de conflictos.

Martín Ríos

Muy a tono con un renacimiento temprano de los siglos XV y XVI. Otra inquietud que quizás comparten algunos medievalistas que se acercan a la Edad Media, es seguramente el mito del rey Arturo; mi vida fue muy triste el día que me enteré que el rey Arturo no existió. En este sentido, ¿qué papel juega el mito del rey Arturo en Gales? Porque sé que es mencionado. ¿Qué función puede representar en la configuración de esta identidad?

Karen Stöber

El rey Arturo fue muy interesante en este sentido porque fue utilizado también por los ingleses. En origen es un guerrero británico, luchando contra los sajones pero, luego, tiene varias formas. Su mito ha sido usado por gentes distintas y para usos distintos. Pero es parte de la tradición clásica. El rey Arturo mítico aparece como el gran héroe, es parte de este pasado legendario glorioso, eso, es una cosa, y la otra es el Arturo 'histórico'. Y sí, hay muchas y variadas a Arturo; aparece también en la poesía.

Joan Salvadó

La meva pregunta és per a la doctora Stöber. La presència de monestirs benedictins, que és el que estic estudiant jo, m'ha fet pensar en la població. En general, no existeix abans de la fundació del monestir. Aleshores, realment devia significar un canvi molt profund la incursió d'un monestir en una zona on no hi havia població. És una cosa molt estranya la fundació d'un monestir en una zona concreta, indocumentada. Crea tot un moviment posterior i la incidència de la dotació d'aquell monestir amb la població de fora que hi havia, amb una mentalitat de conquesta de nous territoris. El meu cas, per exemple, és a la Catalunya que havia estat durant molt temps als segles X-XI una frontera. La implantació del monestir de Sant Benet de Bages al costat del riu Llobregat permet establir un cap de pont des d'on salten cap a l'oest, i provoca identitats i monestirs. Crec, doncs, que cal relacionar identitat, territori i també, la funció del monestir en aquest espai, amb moltes implicacions en l'ordenament de l'espai i el domini de la seva població. L'escriptura, per tant, s'inseriria en aquest context.

Karen Stöber

Los benedictinos en Gales han efectuado, en realidad, 'manifestaciones religiosas de la conquista normanda', porque no había fundaciones nativas benedictinas en Gales. Son, pues, un punto importante en todos los aspectos de la organización social y territorial.

Joan Salvadó

El cas que explico es concreta en el fet que un orde que podríem qualificar d'internacional com els benedictins s'estableix en un moment en què allò és imperi franc. I és un orde totalment nou, ja que abans del segle X, en la futura Catalunya, no hi havia monestirs benedictins. Per tant, va suposar un canvi molt profund en el territori on hi havia població, la reestructuració, la mentalitat, etc.; una cosa important és que a partir

d'aquesta instal·lació, a partir dels segles X-XI, comença a aparèixer la documentació escrita, apareixen uns mil documents; en canvi, abans no hi havia res de documentació escrita.

José Enrique Ruiz-Domènec

Molt bé. És certament una remarca molt important: el pes de la documentació.

Dick E. H. de Boer

Yo no hablo bien ni español ni catalán pero como cortesía quiero intentar hacer una pregunta en una lengua mediterránea. L'exemple que ha presentat, és tant un exemple d'identitat com també pel que fa a les escriptures de Gal·les, sobretot, les escriptures com les de Geraldus de Cambresis, de Geoffrey of Montmounth. Tinc una curiositat: com es crea la qüestió de la identitat presentada com a escriptures? Per exemple, Bartolomeus Andecus en la seva enciclopèdia, que conté elements de geografia, ha identificat els frisons. Estic interessat en altres identitats com ara els *gaels*. L'altra cosa és que, en el segle XV, els gal·lesos entren en l'armada del rei d'Anglaterra. La seva identitat canvia? Sí o no? Gràcies.

Karen Stöber

En las fuentes, muchas veces no tenemos mucho más que la identificación de la terminología que describe la gente y que depende mucho del contexto. Los cronistas ingleses como Matthew Paris, por ejemplo, hablando de (o en) situaciones de conflicto, frecuentemente se refieren al pueblo galés como 'esa gente bruta'. Esa es la tendencia general. Entonces son identificados y, según la reacción política, los dejan sin mucho interés. Los describen así como un poco bárbaros, y eso es un contraste muy fuerte con la literatura de dentro del país que dice: "sí, somos muy grandes".

En referencia a la otra cuestión, debo decir que sabemos que había varios soldados galeses que luego hacen carrera en Inglaterra. Yo diré que sí en algunos contextos, no sé si la identidad cambiaba o si la gente lo pensaba, pero decían: "yo puedo hacer una carrera aquí". Y entonces, si podemos juzgar sus acciones, tenemos que pensar otra vez que Gales no era un país unido. Sucede entonces que cuando hablamos de Gales e Inglaterra no hablamos, en realidad, de un conflicto entre Inglaterra y todo el territorio de Gales. ¿Hablamos, por ejemplo, de un conflicto entre Inglaterra y Gwynedd? ¿O Inglaterra y Powys? ¿O Inglaterra y Deheubarth? Había siempre alianzas entre Inglaterra y algunos príncipes de Gales. Entonces, no está muy claro. Pero está claro que sí que había gente que estaba bastante preparada para las oportunidades y para aceptar un cambio.

Isabel Grifoll

Quisiera tomar la palabra para continuar con el tema de Gales y dar a continuación paso a Transilvania para cerrar el tema. Me ha interesado mucho la defensa cultural en su exposición, la defensa cultural de la Iglesia como construcción de identidad para este país de Gales disperso. Yo quizá querría hacerle otra pregunta. Cuando se analiza la construcción mitográfica de los Plantagenet se insiste sobre todo en su difusión de

la leyenda troyana, en la inclusión del mito artúrico. Como un punto de combate contra el mundo carolingio que difunden los Capetos por los mismos años. Quizás se tendría que insistir más en la voluntad de los Plantagenet y de asimilación de este trasfondo cultural de los galeses, de los bretones en general; ¿no sería para realizar un proceso de aculturación y, por tanto, de desintegración de esta cultura? Y después también querría poner una cuestión. Usted concluía sobre la posición de la Iglesia. Su conclusión estaba formulada con una serie de interrogantes. ¿No tendríamos que poner otros interrogantes más de factura económica y de resistencia sobre una expansión territorial inglesa?, no únicamente desde la defensa, sino también desde el corazón de una patria.

Karen Stöber

Por supuesto hay muchos aspectos. Yo solamente quería sugerir algunos, pero sí que hay muchos factores más que hay que considerar si queremos realmente empezar a entender qué significaba.

Elisabeth Van Vrijberghe

Esta es una pregunta para el profesor Popa-Gorjanu. Lo que me intriga es cuál era el punto de atracción de Transilvania para tantas nacionalidades diferentes que se instalaban allí.

Cosmin Popa-Gorjanu

Transylvania offered different opportunities to different peoples. For example, the Szeklers (Hungarian Székely) were living from breeding cattle and farming. What they needed were pastures and to be allowed to organize themselves according to their own traditions. In return for these, they would provide soldiers and serve the king militarily when it was necessary, but within precise limits. As for the Saxons, they were invited to settle in Transylvania and were offered fertile lands. Their location was near the borders of the kingdom, which later offered opportunities for international trade, and received not only these lands but also a series of facilities. For example they were granted the right to use the forests belonging to Romanians and Pechenegues who were there already. Then, they received another right, namely the possibility of supplying themselves with salt for free. Transylvania at that time had reserves of salt and they could go to the salt mine three times a year and take as much salt as they could carry. There is a description from the sixteenth century of how this royal monopoly was organised. The salt mine was, of course, run by employees and when the Saxons came at one of these mine, they were allowed to take as much salt as they could put into a carriage pulled by oxen, but if the carriage broke under the weight of the load while they were still in the courtyard of the salt mine, then they would pay a very high fine. We know about the right to take salt for free from the Golden Bull of the Saxons, or Andreanum, the first royal deed recording in written form the privileges of the Saxons, issued in 1224 by king Andrew II. The Saxons were settled not only in Transylvania, but in other parts of the kingdom of Hungary as well, such as Croatia, and Upper Hungary, which is nowadays Slovakia. Slovakia is also an area with gold and silver reserves so some

mining specialists settleed also there. Transylvania was offering good opportunities for agriculture and husbandry. For places of western Europe where there was a shortage of land, there appeared a need to find a better place to live and at that time Hungary was offering incentives and good opportunities for settlers. It was, perhaps, comparable with the United States at the end of the nineteenth century. This incoming of western settlers stopped around the beginning of fourteenth century, but we know that Western Europe then evolved in a different way, there was the Black Death and some other types of crises which conttributed to a different evolution.

Elisabeth Van Vrijberghe

También ha mencionado a los flamencos, en la misma situación, una atracción para mejorar su vida.

Cosmin Popa-Gorjanu

Yes, it is known in the historiography that between 1140 and 1160 there were floods in the Low countries. There is the mention of Flemish, or the Flandrenses, in the earliest documents at the end of the twelfth century and a little bit later, but afterwards, this Flemish designation was forgotten and the Saxons were recognised by one single term and that was *Saxones*, but otherwise, in the time when the western colonists kept coming, they were designated with various terms like Teutonici or *Latini* in the case of Italians or Walloons, or French-speaking people.

Fernando López Alsina

My question goes to Professor Filippov. You showed us very well in your comparative study that in the name-giving system, no Christian name was really chosen for a person, but, if so, when did this pattern change, and in that case, why, in what regions of Europe do you think this finally take place? Many of us now still have a lot of Christian names, and maybe this had already begun in the Middle Ages in the baptism, but when?

Igor Filippov

Indeed, it began in the Middle Ages, it seems from the eighth century, the Catholic Church made efforts to control more and more family life in general. It is from this time that it is known that marriage became something proclaimed in the church, not before that, generally speaking though there were exceptions. At the same time, I have cited Bede the Venerable, the Anglo-Saxon writer, who insists that this should be done, that children should be given true Christian names but his own case is spectacular — he doesn't seem to have a Christian name. And from what I understood, by the thirteenth century, in Western Europe, it became more or less a norm, but apparently the Catholic Church was much more flexible in this approach than the Orthodox Church. There are many spectacular examples. That of Saint Patrick, for example, who said, "No, no, no, it's alright. Do what you want, but you believe in Christ and no more pagan idols". He didn't really care about anything else, "Several wives? It's alright. The patriarchs of the Old Testament and their kings, they had many wives. It's alright. You can be a Christian".

So, I think, so from what I read, it seems to follow that the Catholic Church, little by little, by the thirteenth century, certainly established this as a general rule, but never made it really a formal rule, which I think explains that up to nowadays, a child can be baptised in Western Christendom by any name.

He can be called Sergeant, Miles, whatever, whereas the Orthodox Church, which was always much more rigid, and often absurd in this rigidity, insisted from the very beginning of conversion, like with the Eastern Slavs around 1000 that when a child or an adult is baptised, he or she is given a true Christian name. That's how I understand it.

Dick E. H. de Boer

Thank you. It's again for Professor Filippov. I have tried to find a system or a logic in this phenomenon of change of names and indeed I fully agree that a name is a very essential part of an identity; a person gets the first element of its identity as soon as he or she receives a name. And the question of changing that name has to do with the awareness of a change of identity. I do think that, either the person itself wants to stress its change of identity by changing a name, or the society or the authority, for instance, the church, wants to stress a change of identity by changing the name. In the case of baptism, I think that baptism at birth means baptising a person without an identity at that moment. So you can give that person, especially in the West, it was allowed to use any name you want; a name legitimised by the family, which might have a very strong pagan tradition, even Wodin or Thor. But when that person has that name already, and at a later stage in his or her life wants to change either his or her identity by a late baptism, then it is a new identity and requires, or could require, a new name. This is the case as well for instance, with cultural changes of identity. One of the examples I missed in your list is the, for me, famous example of Wenceslas, the king of Bohemia, who was renamed, or renamed himself, it's not totally clear, not even in his autobiography, to Charles. So, from that moment on, he is Charles of Bohemia, although he was still Wenceslas in Bohemia, but the partly European, or the French part of his identity requires a name Charles, Charles, Carols, and the Bohemian part of his identity remains or requires the name Wenceslas.

You have a professional change of names, that is also a change of identity, for instance, when someone enters the service of a lord, a prince, a king, and becomes his herald, and we have ample, many, I think even all heralds, offer you this opportunity that someone, and the example I give is a Dutch herald who had the name Klas Heinenson, Klas, Nicolaus, he was the son of a certain Hein Hendrick so he was called Klas Heinson. Then, he entered the service of the Duke of Gelders and his new artistic name became Geldred, and then later on, he entered the service of the Count of Holland and his artist name became Bayren (Bavaria) because that was what he was. He was to be identified with his lord, and that made him change his name, as, for instance, the herald of the king of Bohemia at this time, Wenceslas, the son of Charles, who kept the name Wenceslas, was named *Eisvogel*, that is the *pêcheur martin* (kingfisher) in French that was because the favourite, Wencel's favourite bird in the illumination of his bible

was the *pêcheur martin*, which is why the herald got this artistic name. So, every time a functional change of identity takes place, that is when a name can, should or might, change. I'm interested in your comment.

Igor Filippov

I totally agree with what you say about changing an adult identity. Of course, this is not the same as giving a name to a newly-born baby and I have also encountered such cases when people change names during their career. I refer to other cases, such as marriage, but basically it is the same. I forgot to emphasise that, unlike our own age, when a name is besides everything, a juridical matter (I can't claim that I'm not Igor. I have a passport which states it), it was much more flexible then, but when one makes a comparative study, one sees certain differences. Two other examples I did not cite, but which are logical to cite, are in the year 1000, the king of Hungary, Vajk, became Stefan, *Istvan*, and I'm no expert on Hungarian history, but I think that he's usually referred to as Stefan in the sources, whereas 12 years before that in 988, the Russian prince Vladimir, which means "possess the world", was converted and called Basil, which was first the name of the Greek emperor who conceded and also has the meaning Basilius, like king. But, he is almost always referred as Vladimir, and it is hardly ever mentioned that he was baptised as Basil. It wasn't important for the chronicles, so it is just because of this source-like situation that Russian history has preserved a large stock of pagan names for Christian people, for baptised people, whereas in most of the cases, as far as I can judge, in the West, when we have what seems a pagan name, we don't really know if the person also has a Christian name. Sometimes we see he does, sometimes not, but I think the fact that a Viking could have been baptised with a pagan name is fantastic. As a case, it shows something we do not really understand in that society. They did not unite, they did not connect it so much, but I totally agree with your comment.

Gabriel Martinez-Gros

It is also for Professor Filippov and, thank you for your communication. It was very convincing and I think your point is that there is a difference between East and West and you have to find out why. But just something about what the word "Christian" means, I thought, maybe I'm wrong here, that a certain number of I would say Greek names in the Russian tradition, in the Orthodox tradition, are in fact not really Christian. For example, Athanasius means "without death", or Anastasis means "resurrection", or Sofia means "wisdom", or Agaton means "good", which is not particularly Christian, Akaki means "without evil", and Eirini means "peace", etcetera, so my question is, what makes those names Christian? Is it not that they are from the Roman Empire, they are Greek so they are Christians in Russia?

Igor Filippov

I hardly ever refer to the semantics of the Christian names, which is yet another story. For example, the great popularity in the Orthodox world of the name Theodore is transparent, "the gift of God". It sounded like a good name, but to answer your ques-

tion at face value, after all Athanasius is a name of a Greek saint, and one of the most important, at least in the Eastern world Anastasius, I think as well, I can't identify the particular saint but, it is, of course, very difficult to answer what name is really Christian and which is already not Christian. For example, Servus Dei, what is it? There was no saint Servus Dei. There were people called Servus Dei starting from very early on. In the fifth century, there was a bishop Servus Dei, but especially in the Iberian world, there are so many names that refer to some Christian notions, Caritas is a possible Christian name. On the other hand, we talked to somebody about it today, for most Europeans it is totally incomprehensible for a Christian person to be called Jesus. It's like blasphemy, but not in Spain, such as in other Catholic countries: somebody from Portugal said, "No, no, it's not wear in Portugal". So, it's a characteristic of the national culture, where in Russia, the most revered saint was for centuries, Saint Nicholas. There was even a pagan-like attitude that there's God and Saint Nicholas almost on the same level. So, boys were never called Nicholas. It was considered blasphemy and until late eighteenth century. Then, with the Emperor Nicholas, it became a common name and every third person was Nicholas. So, it's rather vague where the border is. But I think that again, in the Western Christian tradition, especially the Catholic tradition, the idea of what can be a Christian name is much freer. For example, to cite the name of our host's wife, when we talked to her I said, "What do you mean Montserrat, what is your name?" and she said "Montserrat." And then, "No, no, no, it's Maria de Montserrat." Or in France, when you meet a Chantelle? What is Chantelle? There is no Saint Chantelle. So this is I another manifestation of the flexibility of the Western Christian tradition. The Orthodox one is much more rigid. Also, it was considered appropriate to give the child the name of saint who was celebrated on that day and the priest often said "No, you can't have another name", and I think in the West this was also much more flexible.

Fernando López Alsina

May I ask a question to Karen Stöber? If I understand correctly, the Welsh language was so different by the Middle Ages, from Irish that the two peoples hardly understood each other, but there was still a sense of affinity. Could you say a few words about how the Welsh identified themselves as regards the other Celtic people?

Karen Stöber

Based on the religious context, again, there was still this memory of an old, common 'Celtic church', which didn't exist anymore but which was still alive in people's memory somewhere. So, on that level, the Irish were regarded as facing the same enemy. But, we need to consider whether, and how, things change after 1171 when Henry II on his way to conquer Ireland was passing through Wales and recruiting Welsh soldiers to help him conquer the Irish. So, in a sense the situation changed very much then, but I think there's the level of a common ancestry and common culture. I think it was not always a straightforward relationship and it certainly worked differently on different levels so, on the religious level, it was perhaps fairly clear. On the political-military level, it was

much more complicated. But, in terms of the language, by the period I'm looking at, it was completely different.

Igor Filippov

And with the Celts of Cumberland, was it the same?

Karen Stöber

Well, they were Britons. I mean, that was a kind of proto-Welsh, that was spoken all over the island up to Scotland, because you know, the Scottish originally came from Ireland so they brought Gaelic from Ireland to Scotland. But Welsh was spoken all the way up to, and including Strathclyde. So, even then, there was no mutual understanding between the two. The languages were very different, even at that stage.

Elisabeth Van Vrijberghe

La profesora Stöber ha sido recuperada para el debate y aprovecho la ocasión porque además de la cuestión de la identidad urbana, hay la situación galesa. Hemos visto en el mapa cuatro sedes episcopales. Mi pregunta es: ¿Qué papel juegan, si es que las hay, las ciudades? Estas sedes episcopales son así de tipo irlandés, que no tienen realmente un territorio, pero sí una calidad urbana, como las ciudades continentales, episcopales. No hay verdaderas ciudades por tanto.

Karen Stöber

No, no hay verdaderas ciudades. Se desarrollaron muy tarde. Saint David's era la diócesis principal de Gales. Había una estructura urbana, pero es una estructura urbana bastante sencilla. No había ni una 'ciudad' ni una estructura urbana propia. Posteriormente apreciamos un cambio, porque los normandos llegaron sobre todo al sur, y la diócesis de Llandaff, que es ahora parte de Cardiff, y otras 'ciudades' del sur, se desarrollaron más rápido, pero de una manera distinta. Se consideraban normandas, o inglesas, más que galesas —aunque sí que había una presencia de los dos grupos. Entonces, es difícil hablar de una estructura urbana. Era sobre todo rural.

Rosa Roger

Mi pregunta es para la profesora Karen Stöber. Si se fija en este mapa, la mayoría de los monasterios anglo-normandos aparecen en la parte norte. Quiero preguntarle también: ¿Qué parte de la Iglesia contribuyó a la formación o al mantenimiento? Y luego, respecto de la identidad galesa: ¿Qué ocurrió con el cisma de la religión anglicana?

Karen Stöber

Hubo un cambio muy fuerte cuando llegaron los normandos. Y, como dices, el hecho de que las comunidades anglo-normandas se encuentren sobre todo en el sur, es lo que he dicho hace un momento, que está ahí su foco. Son todas fundaciones benedictinas y es lo que formaba parte de la conquista que algunos han llamado la "conquista religiosa". Entonces se establecieron los nobles y se instalaron en sus tierras nuevas y formaron,

junto con sus castillos, un nuevo priorato benedictino. Es una buena cuestión analizar qué había antes. Cuando llegaron los normandos, ya había comunidades religiosas, por supuesto. Había alguna continuación de lo de antes, lo que alguna gente llama la iglesia "celta". Creo que la terminología es un poco problemática. Rara vez, una iglesia principal con comunidades asociadas, un sistema llamado 'clas', incluso con canónicos casados. Entonces no había una estructura como la que conocemos con los normandos, un sistema mucho más estructurado, organizado. Por eso, cuando llegaron los normandos y vieron eso, pensaron "¡uy! ¡Dios! ¡Eso no puede ser!" E introdujeron muy rápidamente esa estructura familiar. Y lo que pasó en esas comunidades es que en algunas, en el siglo XIII, se establecieron los canónicos regulares y continuaron la tradición nativa, aunque muy cambiada. Eran entonces como los canónicos regulares, como el resto de regulares, pero cuidaban alguna parte de la tradición vernácula. Continuaron la tradición. También lo hicieron los cistercienses, pero lo hicieron de otra manera. Esta es otra historia.

José Enrique Ruiz-Domènec

Antes he felicitado a los ponentes que lo han hecho muy bien, y ahora voy a felicitar al público que lo ha hecho tan bien como los ponentes. Ha sido, ciertamente, un debate muy enriquecedor.

Quart debat
Ciutat i ideologia

Moderadora: María del Carmen García Herrero
Ponents: Cyrille Aillet - Giorgio Chittolini - Fernando López Alsina - Paola Ventrone
Interventors: Dick E. H. de Boer - Agustí Colomines - Isabel Grifoll - Salvatore Marino - Martín Rios - Joaquim Rius - Ana Maria Rodrigues - Rosa Roger - Flocel Sabaté

María del Carmen García Herrero

Buenas tardes. Esta preciosa conferencia del Dr. López Alsina ha puesto en contacto el presente y las peregrinaciones actuales con las peregrinaciones medievales a Santiago de Compostela. El Dr. López Alsina nos habla de una identidad occidental articulada, como ven, en cuatro puntos fundamentales: el primero, la gestación de esta durante la segunda mitad del siglo VI, apoyada en una serie de textos que serán retomados posteriormente por Isidoro de Sevilla. El segundo sobre el interés de la Iglesia occidental por situarse en un plano de igualdad con las iglesias orientales. El tercer punto abarca la interesantísima construcción de las estrategias compostelanas frente a las reclamaciones papales y, también, la cuestión de la primacía compostelana respecto a la toledana. Y por último, el Dr. López Alsina nos ha facilitado la comprensión de cómo vivieron los peregrinos y peregrinas de finales de la Edad Media el camino a Santiago como un itinerario de fraternidad y de obtención de perdón.

El profesor López Alsina ha concluido su intervención reflexionando sobre el análisis que muchos de los actuales peregrinos a Santiago realizan a raíz de "hacer el camino", entendiéndolo como una vivencia de autotransformación.

Creo que tenemos muchas cosas de las que hablar, que habrán de sumarse a las preguntas al profesor Aillet, con su muy interesante revisión de la identidad y de la recreación mozárabes. También se abren igualmente las cuestiones a la interesante ponencia expuesta por el profesor Giorgio Chittolini sobre la identidad urbana, tan perfectamente conjuntada con el aspecto lúdico de la identidad urbana planteado por la profesora Paola Ventrone.

Rosa Roger

En primer lugar, me gustaría que definiéramos las palabras por su sentido semántico, que habláramos de Hispania cuando se habla de esos siglos y no de España, que es una creación posterior. Entonces, la pregunta es, aparte que eso fue una lucha personal de los reyes de León para poder llegar a recuperar unos terrenos que ellos creían suyos, unas tierras que les habían quitado los musulmanes, entonces, la cuestión es: los mozárabes. ¿Se podría entender que tuvieran un auténtico sentimiento de identidad? ¿O por el contrario se hallaban, sencillamente, en un medio que no era el suyo? De hecho, se habían quedado en la parte musulmana y, después, al ir a la parte cristiana, también tuvieron el inconveniente de llegar allá y ser considerados por los demás arabizantes. Y entonces tampoco estar en un sitio cómodo porque todo aquel que se ha pasado años en un país o en un grupo que no es el propio, indudablemente llega cambiado.

Cyrille Aillet

Efectivamente, el término *Hispania* designa la Península Ibérica entera o el antiguo reino visigodo. En las fuentes leonesas, *Hispania* suele designar los territorios musulmanes, o sea al-Andalus. No he hablado nunca de "España", aunque cabe recordar que el término "España" solo es una adaptación de la palabra latina "*Hispania*". Ahora contesto a su pregunta sobre la "verdadera identidad" de los mozárabes. El término "mozárabes" refleja sin duda la situación ambigüa de aquellos grupos de inmigrantes cristianos del Sur, marcados por un largo proceso de convivencia con la cultura islámica, pero instalados en las tierras del Norte cristiano, sobre todo en el reino de León. Sin embargo, repito que para mí la identidad no es una característica ontológica del individuo o del grupo. Al contrario, la veo como una construcción inestable cuya plasmación cambia según las situaciones de contacto con los demás grupos o individuos.

Rosa Roger

Entonces se podría llamar una denominación.

Cyrille Aillet

Sí, pero ellos mismos han usado esta denominación, sacada del árabe, para diferenciarse de los demás cristianos leoneses.

Joaquim Rius

Yo conocí a una gente de Ceuta que eran españoles pero eran musulmanes y ellos mismos se consideraban marroquíes y árabes y tenían el pasaporte español. ¿Qué quiero decir? Que la religión islámica tiene tanta fuerza que incluso se sobrepone a las identidades nacionales. La religión puede hacer que cambies de identidad y que tu pasaporte lo ignore. Vamos a ver el proceso de los mozárabes. ¿Se trató de un proceso de aculturación que se disfrazó de tolerancia, de una tolerancia árabe de Toledo? O mejor dicho, ¿esta tolerancia era una cuestión de las ciudades y no tanto del campo?

Entonces, en cuanto a los judíos ¿qué papel jugaron en todo esto? Se habla siempre de las tres culturas, o sea, que nos faltan los judíos para apreciar el encaje identitario.

Cyrille Aillet

Si usted habla de "tolerancia" en el sentido de una situación de coexistencia pacífica entre varias comunidades religiosas, puede aplicarse a ciertas fases de la historia del islam medieval, que proporcionaba a las poblaciones no-musulmanas un estatuto legal de protección. Pero si usted interpreta la noción de "tolerancia" como el reconocimiento de la igual legitimidad de las tres religiones monoteístas, entonces no puede aplicar esta concepción al período medieval.

Ana Maria Rodrigues

Has dicho que la identidad mozárabe en cierta manera se ha perdido después de la reconquista. Yo quisiera saber lo que piensas de la opinión de Maria de Lourdes Rosa que ha visto, por ejemplo, en la resistencia del clero de Coimbra a la introducción del rito romano, o sea, la resistencia de los mozárabes. ¿Qué te parece? ¿Tenían aún el rito mozárabe o hispano? Quisiera saber, si es una última manifestación de una identidad mozárabe, si estás de acuerdo con eso o si lo interpretas de otras maneras.

Cyrille Aillet

Algunos indicios nos permiten proponer esta hipótesis en el caso de Coimbra después de la reconquista castellana de 1064. Las fuentes eclesiásticas subrayan la presencia de obispos y sacerdotes cristianos originarios de al-Andalus. El papa se queja de la supuesta irregularidad de sus ordenamientos, un tema habitual en el discurso del clero reformador. El gremio cristiano arabizado tuvo mucha importancia al final del siglo XI, en torno a Sisnando Davídiz, el primer gobernador de Coimbra, elegido por Fernando I por su profundo conocimiento de las dos culturas de la frontera (había sido capturado por los musulmanes en territorio cristiano y después criado en Sevilla, donde llegó a ser el principal intermediario entre los abasíes y la monarquía castellana). El primer obispo, Paterno, también era un cristiano andalusí. Había sido responsable de la sede de Tortosa y había desempeñado un papel diplomático al servicio del rey de Zaragoza. Gérard Pradalié ha demostrado que hubo un conflicto entre este gremio "mozárabe" y otro gremio menos abierto a esta cultura de la frontera, compuesto sin duda con los partidarios de la reforma eclesiástica y cultural que se suele denominar "gregoriana". Sin embargo, el grupo de los partidarios de la vieja liturgia hispana ciertamente no se limitaba al círculo de los inmigrantes andalusíes.

Giorgio Chittolini

Vorrei domandar a la professsoressa Paola Ventrone le fonti medievali italiane autorizzano a parlare anche dell'identità degli abitanti raggruppati in divisioni territoriali fra le città, cioè dei nomi comuni, caratterizzati la collettività micro-urbana come vicissinesima forse ci sono altri esempi più interessanti.

Paola Ventrone

Non saprei rispondere precisamente. C'è una diffusa e, in parte, credo anche studiata, presenza ampia nelle varie città di nomi propri presi dal patrono, e quindi in questo non so se sto rispondendo giustamente alla sua domanda.

Giorgio Chittolini

I nomi per tutti gli abitanti appartenenti al vico fra le città.

Paola Ventrone

Ah, allora è un altro discorso, avevo capito male. Le città che sono divise come Firenze, ma praticamente tutte le città sono divise in rioni, quartieri, parrocchie, nel caso di Firenze gonfaloni, per esempio, ciascuna di queste entità ha un proprio nome e un proprio gonfalone, quindi anche una propria bandiera, una propria insegna nella quale si identifica, e quindi da questo punto di vista ciascun gruppo, che sia territoriale, che sia confraternale, che sia artigiano, ecc., certo, costruisce intorno a questo nome e intorno all'immagine che lo rappresenta come emblema una identità. Era quello che cercavo di far capire, come queste identità singolari, diciamo, nel senso di gruppi che compongono però l'intero corpo cittadino vengono ricondotte ad un'unità attraverso la festa patronale, però mantengono la loro identità, tant'è vero che in alcune città rimangono ancora i segni nelle lapidi, per esempio, delle strade, ecc., di questa appartenenza territoriale con il simbolo del gonfalone, poniamo il gonfalone della torre piuttosto... In alcune città italiane rimane ancora oggi, per esempio, a Siena ogni contrada è contraddistinta dalla sua insegna, per cui sì, sicuramente c'è un senso di appartenenza di gruppo, di identità di gruppo...

Giorgio Chittolini

Comme sono chiamati gli abitanti di un quartiere ?

Paola Ventrone

Sono chiamati gli abitanti del Leon Rosso piuttosto il gonfalone del Leon Verde, certo, c'è un riconoscimento, però su questo sicuramente le fonti ci sono, sono le fonti, io conosco meglio direttamente quelle fiorentine che sono molto ricche. Sicuramente nel catasto c'è sempre l'indicazione, cioè il catasto è la dichiarazione dei redditi diciamo, che venne fatta per la prima volta nel 1427 a Firenze, ciascun cittadino dichiara il proprio gonfalone di appartenenza con nome e cognome, ecco, quello senz'altro.

Martín Ríos

Más que una pregunta es una reflexión en término de larga duración a propósito de las tres ponencias. Tiene que ver con el aspecto urbano, particularmente, en el nuevo espacio americano, porque es cierto que se van a tomar en cuenta los modelos europeos y esto me parece muy interesante, dado que es una una pauta de análisis de las estructuras que se transmiten en América. Y aquí tomo dos ejemplos que me

parecen muy interesantes: todas las representaciones de la Ciudad de México del siglo XVI toman estrictamente siempre el plano urbano de la ciudad, pero también el entorno geográfico de la misma; alrededor de esta ciudad recién conquistada, y en todo caso refundada, donde la actividad económica será importantísima. En este mismo sentido, el día más importante de toda la Nueva España era el 13 de agosto, el día de la conquista de Tenochtitlan que se festejaba con una gran procesión, presidida por el virrey que en este caso hacía las funciones de "dogo" y que estructuraba socialmente toda la jerarquía novohispana, desde la alta nobleza novohispana hasta el último de los indígenas. Participaban todos en una plaza muy similar a la de San Marcos porque es una plaza casi perfecta, cuadrada como la conocerán todos, de grandes dimensiones. Entonces, en este sentido, es muy interesante porque una procesión que parece propia de Italia, como podría ser Venecia, se desarrolla también al otro lado del Atlántico. Sería muy importante analizar estas vías de transmisión. Si es que en España no fueron tan frecuentes como para haberlo mencionado. El último comentario que quería hacer, es una reflexión sobre la conferencia del profesor Alsina. Una de las ciudades más importantes que se funda al norte de Ciudad de México, hacia 1550, es la ciudad de Santiago de Querétaro, donde se recupera este aspecto de Santiago conquistador porque era la ciudad fronteriza que defendía Ciudad de México de las tribus más bárbaras. Es decir, esas tribus que querían reconquistar el territorio. Entonces, una imagen del Santiago militar que ha sido ocupado hacia 1520 para la conquista de Tenochtitlan vuelve a reutilizarse hacia 1550. Retomando esta visión parece también interesante ver la doble combinación en la figura de Santiago porque hacia el siglo XVIII, en Nueva España, se retomará el Santiago Peregrino. Simplemente, como tema de reflexión sobre estas estructuras que se proyectan hacia el Nuevo Mundo. Muchas gracias.

Paola Ventrone

Non so se ci sia una risposta... Per quanto mi riguarda sono d'accordo, mi sembra un suggerimento molto interessante. Non ho una precisa risposta da dare perché non mi risulta che ci siano studi sui cerimoniali che possano essere e che certamente credo siano stati esportati nel momento in cui il Nuovo Mondo è stato conquistato. Credo che una pista concreta di ricerca potrebbe essere quella di vedere comunità per comunità, gli italiani, gli spagnoli, cioè chi effettivamente va, che tipo di tradizioni ha in patria e quindi che tipo di tradizioni può portare fuori. Quindi, per esempio, nel caso della corrispondenza spaziale tra la Piazza di San Marco e la struttura rettangolare e l'esempio che lei faceva, è una coincidenza che può essere casuale, nel senso che la conformazione della piazza rettangolare e l'accentramento di una cerimonia nella piazza principale può essere un dato comune. Se troviamo documenti che ci dicono che i veneziani in un certo momento sono andati e hanno colonizzato una certa città o un certo luogo, allora possiamo avere le basi documentarie per fondare una corrispondenza più precisa e meno casuale, perché comunque nelle tradizioni cerimoniali e festive ci sono dei linguaggi sommersi, potremmo dire, di lungo periodo come la forma processionale, per esempio la forma processionale la ritroviamo in tutta Europa, è la forma più naturale

di espressione di un'organicità della città o comunque rientra anche nei trionfi romani, faceva parte anche della cultura greca, quindi credo che vada comunque distinto tra ciò che appartiene a una cultura cerimoniale, a delle forme di presentazione che fan parte dell'umanità diciamo, e i dati storici che possono far creare dei collegamenti più precisi.

Fernando López Alsina

Agradezco mucho esta información sobre la presencia, justamente en el final del XV y principios del XVI, de las dos figuras de Santiago. Efectivamente, la propia edad media tiene esa contradicción, cuando, por primera vez, aparece el Santiago caballero lógicamente es en plena edad feudal. No hay otra forma de entender que el protector es un caballero, ¿no? Y cuando aparece por primera vez es bastante interesante porque está en unos de los relatos de Celestino. Pero también lo recoge el Silense, y el Silense, probablemente, de manera independiente, y en síntesis, es lo siguiente: un obispo griego, por lo tanto, sutil, llega a Galicia y se escandaliza de cómo un apóstol pescador es interpretado por los habitantes de Galicia como un guerrero. Santiago se le aparece (siendo este uno de estos veintidós milagros de Santiago) y le dice: "No, no son tan ignorantes, ya verás. Yo te lo voy a demostrar." Y la demostración viene con la primera gran conquista antes de Toledo, Coimbra, Santiago se le aparece a Fernando I y le dice el milagro a caballo. Pero todavía se limita a facilitarle la conquista porque le da las llaves de la ciudad, pero como un caballo blanco. Ya entonces esta imagen se va desarrollando y tiene muchas derivaciones en el siglo XIV. Un arzobispo compostelano que reprime brutalmente una revuelta comunal para evitar el señorío del arzobispo sobre la ciudad, lo hace sobre la autoridad de un Santiago que está en uno de los códices de la Catedral. Pasando él a cuchillo y no el arzobispo a los doce regidores de la ciudad. Entonces esta imagen pervive durante toda la edad media y efectivamente la llevan los conquistadores al otro mundo recién descubierto, ¿no? Pero también va la otra. Pero a mí me interesaba resaltar que a finales de la Edad Media el peregrino propiamente ve al Santiago peregrino y no al Santiago caballero en esta imagen de Parma, ¿no? Efectivamente, son las dos visiones.

Agustí Colomines

Quisiera preguntar al doctor López Alsina. Le voy a traer hacia el mundo contemporáneo, aparte de que es mi especialidad, porque ha dicho que el peregrinaje, o lo que es la manera de entender el peregrinaje, ¿más o menos, continúa intacto, por decirlo así, no? En la actualidad es evidente que con el tiempo el factor nacionalista gallego también tiene su manera de interpretar lo que significa la festividad de Santiago. Me gustaría saber exactamente en qué sentido se da esta reinterpretación.

Fernando López Alsina

Yo presento la realidad contemporánea muy esquemáticamente aunque en realidad tendría que hablar de la Edad Media. Pero habría que decir también que esta realidad actual de la peregrinación a Santiago se produce durante el último cuarto del siglo XX. Habría que recordar también que a finales del siglo XIX estaba casi desaparecida y hay un

proceso de búsqueda de las reliquias. En fin, se experimenta toda una serie de cambios contemporáneos. Por otra parte, la peregrinación actual es totalmente distinta. Por mucho que se intente seguir un camino medieval nadie vuelve andando a casa. Van andando pero, luego, cogen un avión, o van en bicicleta. Y van perfectamente comunicados con sus seres queridos y con su hogar. Y si es necesario, con la tarjeta de crédito. Pero casi todos son conscientes de que están siguiendo un camino milenario. Y, ciertamente, esta sería otra imagen desde que existe el estado de las autonomías y el nacionalismo. Y además, se ha reivindicado por una parte el 25 de julio como el día de la patria gallega y la manifestación del 25 de julio porque su definición es en la plaza de la Quintana; prácticamente al lado de la catedral. Y a su vez, hay otro aspecto importante, que es que se ha constituido a nivel estatal un consejo jacobeo. Tiene su función, pero sobre todo la tiene la Xunta de Galicia desde el año 1993, porque el ritmo de los años santos es 6-5-6-11. En el año 1982, la Xunta de Galicia estrenaba competencias pero sin financiación. El año 1993 fue el primer año santo en época autonómica plena; con lo cual, a la Xunta de Galicia, el gobierno autonómico de Galicia, en todas sus etapas, sea el partido que sea, que haya gobernado, tiene un programa sobre el año Xacobeo. Y ha constituido una sociedad anónima de gestión del Xacobeo que es, en parte, una promoción de Galicia donde está incluida la peregrinación. Es una venta de Galicia como producto, y de Santiago, como ciudad. Miran de atraer visitantes a Santiago, pero tiene tantas facetas de nuevo que es eso a lo que me refería, que tenemos que ser conscientes de que es una figura; al fin y al cabo de apóstoles, solo hay doce, y en occidente solo este, ¿no? Se ha utilizado de muchas formas.

Ana Maria Rodrigues

Cuando yo hice mi doctorado me inspiré en el trabajo del profesor Chittolini. Yo estaba estudiando una ciudad, Torres Vedras, su entorno rural y las aldeas dependían totalmente de la ciudad. Los aldeanos tenían que ir a la ciudad para los sacramentos, para casarse y para bautizarse. Además, tenían que ir a vender los productos del campo al mercado *citadino*. Y tenían que ir también al tribunal. Pero luego verifiqué que en el siglo XVI, con el aumento de la población, algunas aldeas se iban autonomizando y se podía edificar una iglesia y recibir allí los sacramentos. La autoridad municipal nombraba un juez para esa aldea, y yo me preguntaba, si en Italia eso también acabó pasando con el tiempo.

Luego para la profesora Ventrone, en Portugal, también las procesiones del Espíritu Santo son organizadas por las autoridades municipales. Son muy ordenadas. No solo con esas autoridades, sino con los oficios y todos sus representantes. Todo es muy ordenado pero después de la procesión siempre hay unas fiestas populares, como banquetes, o corridas de toros u otros episodios lúdicos en que muchas veces hay una irrupción de desorden. O sea, los conflictos que no podían resolverse en esa procesión, tenían que salir fuera en otra ocasión ¿Eso también pasa en Italia?

Giorgio Chittolini

Un rapporto, una relazione fra una città e un territorio c'è sempre. Braudel diceva che il concetto stesso di città presuppone un impero, che poi può essere grande o piccolo. Ecco, quindi il problema credo che sia l'ampiezza di questo dominio e la forza con cui una città riesce ad esercitarlo. Ecco, io non so Torres Vedras quanti abitanti aveva e quante erano e quanto estese erano le *aldeas* che facevano parte del suo territorio.

Ana Maria Rodrigues

Mille abitanti nel XIV secolo nella città. Nelle *aldeas* non lo so perché non è possibile contarle, il territorio era ampio ma non era molto abitato.

Giorgio Chittolini

No, no, ma ci sono moltissime varianti. Ecco, il caso che ho sottolineato io nell'Italia centro-settentrionale ha questa caratteristica credo : città grandi, territori ampi —2.000 / 3.000 km²—. Il caso di Milano sono 6.000 km², Bologna 3.000 km², cioè sono territori molto estesi, provinciali diciamo, e il controllo della città è molto forte. Quanto alla domanda se questo dura nell'età moderna oppure si esaurisce, ecco, nell'età moderna si esaurisce un po', e aveva ragione Weber che diceva appunto "l'età moderna è il discioglimento delle strutture di governo", però direi che in Italia questo controllo è più duraturo che altrove, non dal punto di vista politico, ma perché le vecchie magistrature urbane di amministrazione e di fiscalità sono accettate dai principi territoriali e quindi la città non resta solo un piccolo capoluogo amministrativo?, ma resta un centro di forti poteri politici, fino al XVIII secolo direi, con cambiamenti.

Paola Ventrone

Per rispondere a questa domanda, come prima cosa vorrei dire che è un po' difficile generalizzare, cioè proprio perché la situazione italiana -ma non credo soltanto quella italiana- presenta tanti casi particolari, ogni città fa caso a sé, quindi è necessario vedere esattamente che tipo di feste e di organizzazioni. Quindi io manterrò nella mia risposta i due modelli di Firenze e di Venezia precisando però che non ho dalle letture di carattere più generale che mi è capitato di fare —noi, in Italia, abbiamo molta letteratura ottocentesca che si occupa di feste patronali, quasi ogni centro ha il suo erudito ottocentesco che scrive una storia della festa patronale— non ho notizia che ci fosse una partecipazione popolare autonoma rispetto all'organizzazione centralizzata dei governi, né che all'interno delle feste patronali si creassero momenti di conflittualità, cioè fossero occasione di esplosione di momenti di conflittualità, tipo Carnevale di Romans, mi viene in mente. Per quanto riguarda Firenze, c'erano dei rituali anche di rovesciamento dei ruoli che coinvolgevano la parte più bassa della popolazione, in particolare noto un rito legato al Capodanno, in cui gli emarginati, cioè quelli che non avevano un mestiere e che vivevano nel mercato vecchio, che era il centro commerciale, diciamo, della città, facevano un bagno in Arno e imitavano in maniera scherzosa il cerimoniale di investitura bagnata dei cavalieri. Però la cosa interessante è che questa

è una festa —ne abbiamo documentazione nel Trecento—, questa è una festa annuale, quindi ricorrente, ma finanziata dalle famiglie ricche della zona, per cui anche quello che può apparire come un momento di disordine o di rovesciamento dei ruoli in realtà era finanziato, cioè questi marginali del mercato venivano rifocillati, gli si offriva il pranzo, cioè per un giorno facevano vita da signori, ma non era un moto spontaneo. A Venezia, per esempio, categorie di lavoratori che facevano lavori pesanti come, per esempio, i lavoratori dell'arsenale, i cosiddetti arsenalotti, venivano inclusi, come forma di riconoscimento dell'importanza del loro lavoro per la collettività, in alcune feste, in particolare nella festa dell'Ascensione, però, anche lì, ricondotti e ordinati all'interno del cerimoniale cittadino, e non mi risultano appunto casi di conflitti scoppiati in occasioni di feste nella documentazione che io ho visto. Per quanto riguarda il riferimento al mercato che lei faceva, i mercati sono effettivamente una delle componenti importanti delle feste identitarie perché mostrano, è il momento in cui la città mostra le sue produzioni dal punto di vista commerciale. Quindi praticamente tutte le feste identitarie, anche a Milano, Pisa e Siena, prevedono un mercato nel quale addirittura gli statuti cittadini obbligano i mercanti a tenere aperte le botteghe e mettono multe a chi non lo fa. Quindi anche questa è una cosa regolamentata, non c'è proprio nulla di spontaneo.

Flocel Sabaté

Faccio la domanda al professor Chittolini. In rapporto alla Catalogna mi ha fatto molto piacere quello che ha detto perché vedo una grande similitudine. In Catalogna è impossibile immaginare la città senza la regione. In primo luogo, la città è legata al proprio territorio, su cui proietta la sua influenza economica e sociale in un modo proporzionale alla propria forza. Tenta immediatamente il controllo di questo territorio, suprattutto per quanto riguarda la giurisdizione: ha bisogno di un'omogeneità giuridica. Il modo migliore è controlare l'ufficiale guidiziario ordinario. Questo è evidente nella città regia: il monarca non ha un esercito, la sua forza è la città stessa, e questa combina l'invocazione regia e gli interessi. Si prevede omogeneità giurisdizionale sul medesimo territorio che presiede socialmente ed economicamente. Non ha città senza la sua regione e tutte le città sono composte da un territorio proporzionale nella sua estensione alla dimensione della città. Un'altra cosa molto interessante è che l'Italia comunale o quest'Italia della Toscana, è un modello molto conosciuto e idealizzato in Catalogna perché specificamente s'invoca costantemente che le città catalane devono essere come quelle dell'Italia ed ha anche una visione superiore più perfetta di quello che è, perché per esempio Eiximenis dice che la società perfetta esiste in Italia, e quella società perfetta sono le città italiane, le città della Toscana. L'obiettivo principale è quello di giustificare il potere dei ceti urbani, che si presentano come rappresentanti della collettività e che vogliano condizionare il potere Regio, dicendo che è la collettività cittadina che sceglie il principe e non al contrario, e supporta questo in quanto avviene in Italia. Oggi sappiamo che non erano affatto una società perfetta. Ma un'altra cosa importante, oggi sappiamo che anche in Castiglia è ammirato il modello italiano, ben intriso di Umanesimo del XV secolo, e in effetti le rivolte del XVI secolo —Germanies in Valenza, Comuneros in Castiglia— si

producono secondo il modello dei comuni italiani, come consequenza di un'idealizzazione e di una scarsa conoscenza di ciò che è realmente accaduto in Italia. Una terza osservazione che vorrei proporre riguardo l'espressività usata dalle città. Va evidenziato che le forme expresive hanno un modello comune, ad esempio mi ha molto piaciuto che nei comuni italiani cosi come in Catalogne si parla della madre, Barcellona è la mamma della Catalogna. Soprattutto quanto si desidera mostrare il legame stabilito con la città di quelle che hanno ricevuto protezione, comme il "carreratge", questa espressione riflette un rapporto giuridico che connessi città medie com le altre principali, come la città di Barcelona. Igualada, per esempio, nel contesto della fine della guerra civile nel 1472, rivolto alla città di Barcelona, di quelle dipende sotta il "carreratge", invocando il suo status di "figlia" e rivolgendosi alla funzione materna che deve derivare dalla città di Barcelona. Purtroppo se si fa una ricerca, in breve: purtroppo tutte le città devono essere conosciute con il loro territorio, e soprattutto qui le città dell'Italia sono modelli presi come società ideale andando così la sua invocazione nel gioco politico.

Giorgio Chittolini

Grazie, posso fare una domanda a lui. Cioè, ecco, credo che una grande differenza fra l'Italia settentrionale e la Catalogna possa essere il fatto che in Aragona e in Catalogna esiste una nobiltà territoriale che ha delle sue giurisdizioni abbastanza estese forse. Ecco, questo in Italia direi che dipende un po' dalla situazione ma è una presenza che è molto debole, e soprattutto non ha una Corona a cui fa riferimento, sono dei nobili o dei signori sparsi nel territorio e questo è un elemento di debolezza.

Flocel Sabaté

E senza dubbio questa dev'essere la ragione per la quale l'Italia è invocata costantemente come modello, perché le città vogliono essere come quelle dell'Italia e non possono perché il contrallo della regione è diversa, c'è una lotta costante con le diverse giurisdizioni. Catalogna è nel Medioevo, un mosaico de diverse giurisdizioni. E questa è la chiave: la difficoltà di congiungere il ragio socioeconomico e il raggio de la giurisdizione. Sulla stessa regione vengono proiettati i raggi che non si rientrano. Poi ci sono tensioni tra la capitale urbane e i signori de la guirisdizione quando questa è diversa. Tuttavia, uni e altri ricordando il riferimento italiano. Preso alle Cortes riunita a Perpignan nel 1350, il rappresentante dei cavalieri degli vicarie di Barcelona e Vallès chiama a limitare esplicitamente i poteri comunali, perchè, secondo lui, tenendo tanti diritti e libertà così diventanno tutto il male che ci sono nel mondo. Così i comuni sono il modello di alcuni e la paura degli altri. E la dimensione del complesso solo se vedere nel fatto che queste discussioni hanno luoco per il controllo della regione da coloro che, a loro volta, cercano di influenzare il re, per ciò che sono presentati come rappresentati di la terra, del paese, a confronto con il monarca, discutendo chi è il depositario della sovranità.

Joaquim Rius

Al doctor López Alsina quisiera plantearle parte de mis reflexiones. Lo primero que me ha sorprendido es que no ha hecho ni una mención a Compostela, que es la capital de la nación gallega. Entonces, ¿usted, no cree que la cuestión de Compostela hay que inscribirla en el proceso de la Iglesia cristiana en la alta edad media? Se trataría de asimilar y cristianizar a los paganos, por utilizar este término, mediante la asimilación de sus creencias. En este sentido, yo me atrevo a incluir el atractivo de la *Finis Terrae*. Los finisterres unidos a los peregrinajes. De hecho actualmente, viajeros de procedencia japonesa, alemana y de otros ámbitos ajenos a nuestra cultura, a menudo no acaban el viaje en Santiago: acaban en Finisterre. No se quedan en Santiago de Compostela, o sea, me atrevería a decir que renuevan el paganismo pre-cristiano. En este sentido yo me atrevería a relacionar el proceso cristianizador de Galicia y, además, el neo-goticismo asturiano, que sería un proceso legitimizador en su contexto altomedieval.

Fernando López Alsina

Yo, ya decía al principio que la presentación de la realidad contemporánea era totalmente marginal, pero creo que también decía que ha superado y roto cualquier barrera confesional, que hay diversidad de planteamientos. Y, efectivamente, hay gente que piensa que el camino es una excusa, simplemente, para hacer turismo. Y ciertamente hay como en la edad media los que continuaban hasta Finisterre y Padrón. En Finisterre, hay un fenómeno muy conocido que es Abishera Barca. En Muxía, ya en la propia edad media, acudían a Finisterre porque, además, es en el mar donde vendían las conchas que identificaban al peregrino. Es también significativo lo que dije al principio: la crónica de Alfonso VII dice que la reina va de Ródano al Padrón de Galicia. El Padrón es la ría de Arosa, proceso de sincretismo: habría que añadir que el culto a los mártires en las reliquias y demás es un fenómeno universal de la Iglesia. Lo único que he intentado presentar es este esquema dentro de una prehistoria anterior a la aparición del sepulcro, y, he insinuado, que la presencia de un cuerpo, en la época, era imprescindible porque no se puede entender una sacralidad sin la reliquia. Eso es a lo que me refería y, finalmente, no sé si me estoy dejando cosas de por medio. Con la última cuestión, el neogoticismo, lo único que constato es que no sé si esto era muy conocido o no; sí que el sepulcro aparece después de 814, año de la muerte de Carlomagno, y por eso muchas veces se intenta situar el descubrimiento antes de la muerte de Carlomagno para hacer creer que fue verdaderamente histórica la expedición de Carlomagno. Habría sido él quien descubrió el sepulcro. Lo que es un fenómeno de 820-830, lo que intento exponer es que esto ocurre antes y después de la fundación de Oviedo. Yo expongo estos acontecimientos porque sabemos que Oviedo es sede regia con Alfonso II, y no antes, que se presenta como la Nueva Toledo y que, ya antes de eso, se pone atención sobre el tema. Se invoca a Santiago como patrono del rey y, finalmente, el descubrimiento es bastante posterior a la fundación de Oviedo. Esa era un poco la cuestión. Ellos creían que estaban legitimados para iniciar una resistencia al islam, nada más, y la iniciaron.

No sé si tenían más derecho que otros, es como el islam que se detiene en Poitiers: ¿Habría que considerar qué habría sucedido si asciende más hacia el norte?

Dick E. H. de Boer

Una domanda per il professor Chittolini. Voglio essere breve adesso. Come ha mostrato il professor Chittolini, è veramente persuadente che c'è l'identità urbana in Italia. Ci sono due componenti: una componente urbana e una territoriale, ma quando questo aspetto è veramente importante ciò presuppone, secondo me, un rapporto tra comunità ed élite delle città. E c'è perché io mi domando come interpretare l'ambizione della dinastia Visconti, soprattutto di Gian Galeazzo Visconti, di divenire duca, che è effettivamente successo nell'anno 1394, e come questo cambio ha influenzato la situazione e soprattutto l'identità milanese.

Giorgio Chittolini

Sì, un conto è l'aspetto politico, cioè il fatto che mentre prima i Visconti erano signori di un territorio ampio in Lombardia, ma erano signori perché ognuna delle città aveva riconosciuto loro come signori, quindi era un'unione personale di città che avevano riconosciuto un unico signore, questo su un piano giuridico-formale. I tentativi dei Visconti di avere dall'Impero una legittimazione erano cominciati prima con la ricerca del titolo di vicari imperiali, che però non era sufficiente. Gian Galeazzo nel 1395 ottiene il titolo di ducato. Attenzione, il privilegio ducale enumera le città, cioè riconosce in sostanza che il Visconti è un signore di città, non dice la contea tale, la baronia tal altra oppure riconosce questa situazione. L'identità milanese... Ecco, l'identità milanese in quanto espressione del sentire della cittadinanza è una minorità debole, proprio perché dalla metà del Duecento non ha avuto questa possibilità di manifestarsi per la presenza di signori, i Della Torre, i Visconti... Ecco, un'identità milanese emerge in modo un po' confuso negli intervalli di queste dominazioni. Per esempio: nel 1447 muore il duca Filippo Maria Visconti, per tre anni Milano si regge come repubblica e tira fuori sant'Ambrogio, processioni, lotterie fra i cittadini per finanziare le difese, in sostanza, come dire, un riconoscimento delle parrocchie come elemento di coesione. Quindi direi che Milano ha sofferto molto, anche se poi utilizzando simboli che sono anche quelli dei Visconti, o i Visconti utilizzano simboli milanesi, ma rispetto a Firenze o a Venezia, non è una città che esprima un'identità forte e i milanesi ne sono consapevoli in sostanza.

Salvatore Marino

Una domanda al professor Chittolini e alla professoressa Ventrone riguarda il caso senese, che sembra essere un caso più unico che raro per la presenza delle contrade sin dal Medioevo. Tra l'altro ieri c'è stato proprio il palio a Siena. Proprio perché il caso senese è un caso più unico che raro, la mia domanda è questa: si può parlare addirittura di una doppia identità urbana? Cioè, un abitante di Siena si sente innanzitutto un contradaiolo, un abitante della propria contrada, e poi un abitante della città di Siena e a volte c'è una forte conflittualità tra le varie contrade. Come vedete l'appartenenza del senese sia alla propria contrada che alla propria città? Quanto questo conflitto può,

o meglio, questo conflitto può frammentare l'identità urbana oppure la rafforza? Questa è la domanda.

Giorgio Chittolini

Rapidissimamente, il caso del rapporto tra le contrade senesi. La città di Siena è un argomento scottante e delicato. Possiamo parlarne qui che siamo un po' lontani, nel senso che ci sono umori molto forti. Ecco, io direi questo: sono due identità che possono convivere. Vorrei ricordare anche che il Palio e le contrade così come le conosciamo noi non sono medievali, sono un fatto del XVIII secolo, quando è rinato un atteggiamento di ostilità fra Siena e il governo toscano, c'è stato come in tante altre città un rigurgito di municipalismo. È qui che diciamo memorie antiche del Palio sono state recuperate e come dire istituzionalizzate un po' nella maniera in cui le conosciamo oggi, ma sarebbe sbagliato immaginare una continua tradizione da pratiche antiche medievali, per quello che io so.

Paola Ventrone

È assolutamente così, tanto è vero che il Palio nella tradizione della festa identitaria medievale dell'Assunta, una festa che si formalizza dopo il 1260, era un Palio "alla lunga" come si suol dire, non un Palio "alla tonda", cioè era come tutti i palii cittadini lungo un percorso rettilineo. Il fatto che ci fossero appunto queste identità territoriali a Siena è comune anche alle altre città come abbiamo visto, c'è a Firenze, c'è a Venezia, ecc. E l'organizzazione cerimoniale delle città pre-moderne giocava proprio sul bilanciamento tra queste identità, cioè tra il conservare e non soffocare completamente l'identità dei gruppi nei quali era divisa la società cittadina, ma nello stesso tempo nel ricondurli continuamente a un'unità globale. Per quanto riguarda il giorno d'oggi, il momento attuale, io credo che questo forte senso di appartenenza contradaiola faccia sì che i cittadini di Siena abbiano un senso di orgoglio civico molto più forte rispetto alla loro città di quanto non lo abbiano altri cittadini di altre città, *in primis* i fiorentini. Cioè le città che hanno, in alcuni casi nel settentrione d'Italia è stato fatto volontariamente nel Novecento di recuperare feste di radice medievale, e di affidarle proprio alle ripartizioni distrettuali della città —mi viene in mente il Palio di Vigevano—, cioè una reviviscenza di tradizioni medievali che serve a ricreare un senso di appartenenza civica a dei cittadini che l'hanno perso e serve a coinvolgerli nella produzione di una ricorrenza annuale che li coinvolga tutti. Allora da questo punto di vista noi vediamo che anche le città che hanno ricreato *ex novo* delle tradizioni reiventandole, hanno un senso di appartenenza molto più forte, per cui l'appartenenza alla contrada in questo senso rafforza l'appartenenza alla città, indipendentemente dalla conflittualità della città. Vedo un fenomeno analogo a Venezia, dove, per esempio, la Festa del Redentore o la Festa dell'Ascensione o la Regata Storica sono sì fenomeni che hanno un grande richiamo turistico, però chi abita a Venezia vede che i veneziani le rispettano come loro tradizioni della città e quindi, per esempio, appunto, tra Venezia e Firenze, anche al giorno d'oggi, due città che hanno un turismo devastante analogo negli stessi numeri, tutto sommato, nella stessa invasione, dal punto di vista identitario si comportano diversamente, cioè i veneziani, per quanto

pochi e arroccati nel centro, hanno ancora un senso civico rispetto alle tradizioni molto forte, compreso il Carnevale, che è la festa turistica per eccellenza, i veneziani fanno la spesa in maschera —li ho visti con i miei occhi— la città si trasforma per gli abitanti. Firenze ha completamente perso questo tipo di appartenenza civica, di senso civico.

Isabel Grifoll

Yo quisiera intervenir en el diálogo que mantenían. A propósito del que mantenía el profesor Chittolini con el profesor Flocel Sabaté, que recordaba el carácter paradigmático que tienen en la Corona de Aragón el modelo de las *civitas* italianas. Y el profesor Chittolini, creo que muy acertadamente le respondía que la diferencia o la dificultad estaba en la implantación, la distancia que había en el fondo entre las ciudades italianas y las ciudades de la Corona de Aragón se debía al hecho que, evidentemente, en la Corona de Aragón hay una nobleza o una clase fuertemente feudalizada. Pero también es cierto, y ahora tercio para reprender el punto donde yo me situaba, que esta nobleza se urbaniza muy pronto en la Corona de Aragón. Por ejemplo, en los siglos XIV y XV esta nobleza de carácter feudal se urbaniza. En Barcelona, donde actualmente se encuentra el Museo Picasso, la calle Moncada, es una calle de palacios urbanos de origen feudal pero que se ha urbanizado y que tiene, además, muchos contactos con el comercio. De lo que yo conozco, sí que puedo asegurar que el discurso —no diré modelo— el discurso identitario que la monarquía catalana-aragonesa a partir de Pedro el Ceremonioso, destacadamente en los siglos XIV y XV, intenta construir ya no es un discurso basado en el linaje, es decir, un discurso feudalizante. Es un discurso en que su modelo retórico es una ciudad, y esta es evidentemente la *civitas* romana. Es un momento en que los clásicos se reintroducen de una manera fuerte en la cultura catalanoaragonesa, sobre todo impulsado por Pedro el Ceremonioso. Este monarca hace traducir muchos textos clásicos. Pero la *civitas* romana que va a suponer un orden en el territorio —porque sobre todo es una ciudad, que tiene como centro Barcelona— se contempla a través de esta ciudad, viendo así el conjunto territorial que viene mediatizado por este modelo alabado de las ciudades italianas, como mínimo a nivel de discurso; luego la realidad ya no sé si encaja tan perfectamente como el discurso.

Giorgio Chittolini

Grazie tante. Sono d'accordo credo. E credo che sia importante il discorso che ha fatto sulla urbanizzazione di questa nobiltà perché molte nobiltà non possono vivere sempre fuori o contro la città non avere ecco. Quindi diventa molto importante sia il fatto che ci siano case in città, sia i tempi di questa urbanizzazione. Per esempio, in Germania, sono molto lenti. Anche in Germania, prima o poi, i nobili hanno una casa in città, terranno il castello però in Germania questo avviene abbastanza lentamente, in Italia più precocemente, adesso bisognerebbe studiare questo fatto, credo anch'io che è un segno importante del rapporto tra città e campagna.

Flocel Sabaté

Respecto a la intervención del profesor Alsina, creo que ha sido una conferencia muy clarificadora. Tan clara que no da lugar a cuestiones, con lo cual iba a retomar el reto que se ha planteado antes, de alargarlo a la época contemporánea; y lo digo desde mi ignorancia. Me parece que, como lógicamente se va perdiendo el atractivo de las peregrinaciones durante el siglo XIX, porque el contexto social de la industrialización, no da para lo mismo que antes, los esfuerzos llevados a cabo en la misma centuria desde la Iglesia no fructificaron mucho. Quería preguntarle si le parece que la recuperación empieza con el franquismo, en la época del cardenal Quiroga, cuando la España católica franquista debe tener un referente exterior, ganar un turismo, tener una imagen exterior buena e ir evolucionando a través de un posicionamiento más exportable. Y luego, con la recuperación autonómica, se ha continuado una apuesta de promoción turística muy clara. ¿Le parece que la vuelta es en estos momentos tan tardíos?

Fernando López Alsina

Aludía a ese hecho que a veces pasa un poco desapercibido, es la nueva invención que es en el XIX. Cuando eso se produce, se avanza hacia una búsqueda que se desconocía totalmente, si es que había algo en el altar mayor, el cardenal Payá lleva muy sigilosamente estas inspecciones que dan lugar a la creación de las criptas que tiene esta catedral. Es la época que trata la obra sobre la catedral escrita por López Ferreiro en once volúmenes; pero hay otro momento importante que es ciertamente este, el del franquismo, en que se recuperan las tradiciones de los años santos y se promueven de nuevo peregrinaciones masivas de las diócesis y demás. Lo que yo intentaba subrayar es que hay muchos intentos de organizar movimientos. Son efímeros y al cabo de 50-60 años pasan. En el caso de Santiago, en la edad media, no ocurrió así. Lo que verdaderamente caracteriza Santiago es esa dimensión, que no es la romería local ni la peregrinación regional; ni siquiera lo que caracteriza la peregrinación de Santiago en la edad media. Y, quizá esta, y no la de la época franquista, es su dimensión internacional, que viene gente de los países más variados. Es esa dimensión, ¿no? Que es lo que a mí me llama la atención y, bueno, creo que ya es un poco tarde.

María del Carmen García Herrero

Si, ciertamente es un poco tarde, lo que quiere decir que hemos aprovechado el tiempo en un debate muy rico. Muchísimas gracias a todas los ponentes y a los participantes del debate. Entre todos hemos aprendido mucho.

Cinquè debat
Identitat, gènere i memòria

Moderador: Francisco Javier Faci
Ponents: Agustí Colomines - Martín Ríos - Ana Maria Rodrigues
Interventors: Diego Antonio Reinaldos - Isabel Grifoll - Joaquim Rius

Francisco Javier Faci

Vuelvo a agradecer la puntualidad. Hemos tenido tres conferencias suficientemente importantes y diferenciadas como para que el diálogo sea fructífero. Por favor, pediría orden si bien dada la calidad intrínseca y la ilación mutua, las intervenciones son perfectamente intercambiables.

Martín Ríos

Para animar un poco la discusión de la tarde, encuentro totalmente sensata la observación que me hace el profesor Colomines, en su intervención en el sentido que puede ser que estos autores, como Balaguer y otros, sean autores periféricos de este catalanismo. Por lo que a mí respecta, tras una búsqueda realizada en la producción historiográfica a lo largo de cuatro siglos —desde Juan de Mariana hasta el siglo xix— me parecía que estos autores representaban una posición central dentro del movimiento catalanista. Lo tomaré en cuenta, por supuesto, para profundizar en mis investigaciones; porque es cierto que Balaguer es un hombre que además de estar en los concursos *Florals*, si no está en un primer plano, sí es muy activo. Pero quizás no lo conozco tanto para hacer esta precisión, pero muchísimas gracias. En cuanto a Don Fernando nunca he negado que hubiera un conflicto entre cristianos y musulmanes; solo hacía la precisión.

Diego Antonio Reinaldos

Solamente quería precisar algo que más o menos se ha puesto de relieve en toda la sesión en que han hablado sobre identidades colectivas, y es un elemento inherente a la hora de forjar una identidad colectiva como es la austeridad. La alteridad que, por otra parte, es propia de toda la historia porque, cuando se construye una identidad colectiva, se hace por diferenciación del otro y, al mismo tiempo, por la misma diferenciación del

otro se supone una autoafirmación del propio yo. Y, eso, ya lo vemos desde el mundo antiguo. Por ejemplo, cuando los griegos describen a los persas, lo hacen en función de sus propias categorías culturales, por contraposición a lo que ellos son. Consideran a los otros más bárbaros, etcétera. Y eso les sirve para diferenciar su identidad como griegos. En este caso, como ciudadanos griegos de la ciudad.

Simplemente era esa precisión que considero muy importante a la hora de hablar de la forja de una identidad colectiva y que se ha plasmado de manera indirecta a lo largo de toda la charla; esta tarde especialmente tanto por el profesor Ríos como el profesor Colomines.

Agustí Colomines

Efectivamente, yo he intentado decirlo en un momento determinado, lo que pasa es que no sé si es lo fundamental. Forma parte de los ingredientes pero no sé si esta perspectiva que es bastante antropológica, por lo general, acaba siendo explicativa del conjunto porque intervienen múltiples ingredientes a la hora de la forja de esta identidad.

Hay algo que es la alteridad. Es aquello que te pasa en Londres cuando vas caminando por Oxford Street. Tú vas andando y —lo digo porque es una broma típica de catalanes— oyes hablar en español detrás de ti. Te pones a correr, ¿no?, porque no quieres que te identifiquen. ¡Porque normalmente hablan muy alto! Son tópicos: hablan muy alto y gritan. Y cuando vas andando por Oxford Street y oyes hablar en catalán, lo primero que haces es girarte para mirar quién es, no fuese caso que fuese de la familia.

Isabel Grifoll

Quisiera empezar dando las gracias a la profesora Ana Maria Rodrigues por su exposición. Sobre todo, me ha gustado mucho el hecho que haya convertido el hombre en objeto de discurso. Es lo que más me ha gustado, porque, siempre, en la historia hemos sido las mujeres el objeto de discurso de los hombres, lo cual ha impedido su consolidación en la realidad, pues ya va siendo hora de que sean los hombres los que se conviertan en objeto del discurso; esta sería la primera. Segunda, al profesor Martín Ríos le agradezco muchísimo su voluntad de abrazar este amplísimo periodo histórico pero, creo que ha perdido la voluntad de síntesis. En parte, no soy tampoco especialista en estos siglos, del XVI al XIX, pero me parece que hay cuestiones que se tienen que analizar, no con las ideas preconcebidas de España, sino con las ideas de la época en cuestión. Por ejemplo, a propósito de Antoni de Capmany usted ha pedido al auditorio poder salir con vida de aquí, bueno, pues sí, no va a pasar nada. Creo yo que saldrá con vida de aquí, pero le recuerdo que Capmany, sobre la lengua catalana tiene la posición de un ilustrado, y no se puede entender si no es desde la posición del ilustrado. Esto, en ningún lugar quiere decir que Capmany ni quiera ser español ni haya abdicado de la lengua catalana. Lo único, y Capmany lo deja escrito, como buen ilustrado que es y no quiere que una lengua sea dispersada geográficamente, territorialmente e históricamente, es que escribe en español o en castellano porque en su época tiene el valor que puede tener en la actualidad el inglés, pero esto no implica una voluntad de Capmany de españolizarse. O sea, que sus reflexiones pueden ser buenas pero, yo diría

que en estas cuestiones uno tendría que vincularlas al ideario de su época. Como el concepto de reconquista —que no es ahora mi inquietud—, pero sí le diré que este concepto va vinculado a la reivindicación de la Gotia, un tema que nace, básicamente, con el cardenal Margarit, en la segunda mitad del siglo XV, después del fracaso de la Guerra Civil Catalana, en tiempos de Juan II, o de Joan II d'Aragó. O sea, que no es ni un tema español. Es un tema que es formulado desde el siglo XV. Permanece a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII y, progresivamente, va a cambiar en la definición de lo que es Cataluña; porque ha servido para definir Cataluña, no una Cataluña vinculada a España sino sencillamente Cataluña. Jaume I hacía ya uso del término España sin ningún problema. Y, nuevamente, el tema de la Gotia va a ir perdiendo fuerza una vez el nacionalismo catalán arranque desde la segunda parte: primero, en una versión romántico-regionalista en el siglo XIX y, cuando cambiemos, en el paso del XIX al XX, se volverá a reprender nociones de nación, Mediterráneo, imperio, etc., y aspectos que lanzará el Novecentismo, pero que están también en el discurso de la Cancillería catalana de los siglos XIV y XV; esto depende del ideario que existe en cada época.

I, per acabar, al professor Agustí Coromines, ara, en aquest moment, no sé què dir-li, però, com que ens ha fet petits acudits, li'n regalaré un altre, conegut absolutament per tothom, però ja he dit que acabaria d'una manera simpàtica i estiuenca. A propòsit del seu títol, com a colofó podria afegir l'acudit que corre, com a mínim entre els medievalistes, que és sobre l'etimologia de la paraula orxata. I és que quan el rei Jaume entra, assedegat, a la ciutat de València després d'una campanya, demana alguna cosa per beure. Una moreta que hi ha per allà li ofereix un líquid blanc, estrany. El rei Jaume se'l beu i diu: "Açò és or, xata". Bé, i amb aquest colofó, me n'he d'anar. Ho deixaré aquí, amb un acudit que no deixa de denotar referents en la identitat.

Ana Maria Rodrigues

Gracias por sus palabras. Realmente, lo que me ha interesado en este estudio sobre la masculinidad es que la historia de las mujeres ha hablado mucho de mujeres, de lo que es ser mujer, y es verdad que el mismo tipo de interrogaciones no se les hace a los hombres. La historia de los hombres ha sido siempre una historia monumental, de los hechos políticos y militares, pero intentar ver qué es ser un hombre es algo que se está haciendo desde hace muy poco, y me parece que vale la pena seguir haciéndolo para las diferentes épocas históricas porque, claro, lo están estudiando sobre todo para la época contemporánea. Pero es posible hacerlo también para los griegos, la Edad Media o la sociedad colonial; para muchísimos periodos y lugares geográficos.

Martín Ríos

Tiene toda la razón. En cuanto a la gran ilustración, es otro mundo, pero es cierto también, que no solo Capmany, sino también el propio Masdéu escriben en ilustrado, sobre ilustrados. Ahí está el problema: que hablamos de ilustración catalana o precisamente ilustración española. Viene un poquito con el comentario que hacías. Lo cierto es que esta identidad catalana, desde el punto de vista estrictamente historiográfico, que es lo que he estudiado yo, es decir, solo con la escritura de la historia, se construye

alternadamente frente a Castilla, frente a España y frente a Francia, que también tiene unas pretensiones territoriales sobre la Cataluña del momento. Lo que yo leo en el discurso patriótico de Capmany, pues, es una voluntad de diferenciación respecto de los franceses. En primer lugar, y claro que le queda, pues, retrotraer todas estas imágenes que forman parte del imaginario, vamos a llamarlo así, colectivo español, y es por ello que afirmo que se suma a esta voluntad, a esta idea de una España. No se enfrenta Cataluña contra Francia. Tampoco voy a decir la nación. Es España o lo que entendíamos en ese momento como el conjunto de la monarquía española contra los ejércitos napoleónicos. Pero es verdad que la Ilustración catalana es una ilustración también de mucha finura. Y es por ello que solo un catalán, como el padre Masdeu, que, además de jesuita, pueda hacer la crítica al sistema de la pérdida de la restauración de España, que tuvo vigencia durante tantos siglos. Pero es justo; por esta Ilustración tan fina y en el fondo tan profunda, ¿no? Muchísimas gracias.

Joaquim Rius

Yo tengo teorías, y una de las que tengo es que la idea de nación, como existe hoy en día, y sobre todo la de patria, también en la actualidad, fue consecuencia de las guerras, ya no napoleónicas, sino previas, durante la Convención; en el paso que un ejército no preparado de gente que no cobraba, a ejércitos preparados de profesionales y que a partir de aquí todo el mundo decidió que lo mejor era poner mucha gente en el campo de batalla y no pagarles. Y para conseguir que fueran sin cobrar, no se inventaron, pero hicieron resurgir y potenciaron y engrandecieron el sentido de patria-nación, basándose en unas evidentes estructuras genéticas que tenemos las personas, que es la defensa del grupo, de la tribu, díganle como quieran. No sé si estarán de acuerdo, es una forma de verlo.

Martín Ríos

Sí, efectivamente el propio José Álvarez Junco ha determinado la forma en que estos conceptos de patria-nación penetran en el pensamiento español a lo largo del siglo XVIII. Lo que pasa es que no es la defensa de la tribu. Son muchas cosas más las que están ligadas. Bueno, aquí el profesor Colomines sabría más que yo, pero también creo que existe un concepto de *natio* medieval y entonces no sé qué tanto tendría que ver con esto de la tribu en concreto. Pero ya le digo que el punto de vista cultural-historiográfico se parecen, que se pueden detectar desde el XVIII, y los conceptos de patria y nación en el discurso historiográfico reflejan unos pensamientos políticos diferentes a los del XVII.

Agustí Colomines

Yo no soy muy partidario de las tesis genetistas, pero bueno, en todo caso, sí que hay una cosa que me parece evidente: que a diferencia de la noción de clase, que es móvil, porque la clase es móvil, uno puede en un momento determinado pertenecer a un sector social u otro, etcétera, todo es más complicado si usamos el término linaje. Entonces la cosa se complicaría, ¿no? El término clase, como mínimo, desde la perspectiva marxista es móvil. El concepto de identidad también es móvil. No es muy móvil

porque la identidad, a menudo, si no te arrancas la piel, es bastante difícil sacártela, aunque podrías hacerlo.

Todo es susceptible de ser construido. Pero es evidente que debes tener la voluntad de la construcción. De momento, como diría la poeta catalana Maria-Mercè Marçal: "*sóc tres vegades explotada: com a dona, com a catalana i com a membre de la classe baixa*". Son tres elementos identitarios, por lo tanto, cada uno de los cuales responde a inducciones distintas. Per això, crec que una explicació única em resulta una mica complicada.

Francisco Javier Faci

Quizas nos hemos extendido en el tiempo, pero ciertamente las reflexiones efectuadas han puesto el punto sobre las íes de las conferencias. Muchas gracias a todos.

XIV Curs d'estiu Comtat d'Urgell
Identitats

Programa
1, 2 i 3 de juliol de 2009

Dimecres 1 de juliol de 2009

Seu del Consell Comarcal de la Noguera (Balaguer)

9.00 h. Lliurament de credencials als participants

9.30 h. Acte d'inauguració

10.00 h. Primera sessió

Presideix i modera: Dr. Salvador Claramunt, catedràtic de la Universitat de Barcelona

— Dr. Dick E. H. De Boer, catedràtic a la Rijksuniversiteit Groningen. Langues et identités dans l'Europe du bas Moyen Âge.*

— Dr. Higinio Marín, professor titular a la Universidad CEU Cardenal Herrera d'Elx. La "invención" de la identidad personal del sujeto individual en la Edad Media.

— Dr. Jean-Pierre Barraqué, catedràtic a la Université de Pau et des Pays de l'Adour. Construire une identité béarnaise au Moyen Âge et par le Moyen Âge.*

— Dr. John Tolan, catedràtic a la Université de Nantes. Identité et statut minoritaire dans les traditions légales: deux exemples (xiiè-xiiiè siècles).*

Debat

16.30 h. Segona sessió

Presideix i modera: Dr. Antoni Riera, catedràtic de la Universitat de Barcelona

— Dr. Grado G. Merlo, catedràtic a la Università degli Studi di Milano. Fede cristiana e identità personale degli eretici medievali.*

— Dra. Danièle Iancu-Agou, directeur de recherche au CNRS, directeur de la "Nouvelle Gallia Judaica" (UMR 8584), Montpellier. En Provence médiévale: identité juive, identité néophyte.*

— Dr. Gabriel Martínez-Gros, catedràtic a la Université Paris VIII (Saint Denis), Le discours de l'originalité andalouse.*

Debat

* Conferències amb traducció simultània al català.

Dijous 2 de juliol de 2009

9.00 h. Tercera sessió

Sortida amb autocar davant la seu del Consell Comarcal de la Noguera

Visita guiada pel Dr. Jesús Brufal, investigador postdoctoral a la Università degli Studi di Siena:

Espais de frontera, confluència d'identitats

—Castelló de Farfanya

—Ivars de Noguera

—Castell d'Algerri

Dinar de curs a Algerri

16.30 h. Quarta sessió

Seu del Consell Comarcal de la Noguera (Balaguer)

Presideix i modera: Dr. José Enrique Ruiz-Domènec, catedràtic a la Universitat Autònoma de Barcelona

—Dr. Igor Filippov, catedràtic a la Lomonosov Moscow State University, Name and Identity in Medieval Europe. A Comparative Study.*

—Dr. Cosmin Popa-Gorjanu, catedràtic a la Universitatea "1 Decembrie 1918", Alba Iulia, Transylvanian identities in the Middle Ages.*

—Dra. Karen Stöber, professora titular a la Aberystwyth University, Iglesia, tierra e identidad: Gales.*

Debat

Divendres 3 de juliol de 2009

Seu del Consell Comarcal de la Noguera (Balaguer)

9.00 h. Cinquena sessió

Presideix i modera: Dra. María del Carmen García Herrero, profesora titular a la Universitat de Zaragoza

—Dr. Giorgio Chittolini, catedràtic de la Università degli Studi di Milano, Identità urbana.

—Dra. Paola Ventrone, investigadora de la Università Católica di Milano, La costruzione dell'identità cittadina nell'Italia comunale tra xiii e xv secolo: feste, rituali, simboli.

—Dra. Ana Maria Rodrigues, professora titular a la Universidade de Lisboa, La identidad de género en la Edad Media, una cuestión polémica.

—Dr. Fernando López Alsina, catedràtic a la Universidad de Santiago de Compostela, Las expresiones de una identidad de Occidente: Santiago de Compostela.

Debat

* Conferències amb traducció simultània al català.

16.00 h. Sisena sessió

Presideix i modera: Dr. Francisco Javier Faci, catedràtic a la Universitat Rovira i Virgili

—Dr. Cyrile Aillet, profesor titular a la Université Lyon II, El "caso mozárabe" en la Península Ibérica altomedieval: identidad y minoría.

—Dr. Martín F. Ríos, investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, La invención de la Reconquista: la historiografía catalana (siglos xvi-xix).

—Dr. Agustí Colomines, professor titular de la Universitat de Barcelona i director acadèmic de l'Àrea d'Estudis Nacionals i Identitaris de l'Institut Internacional de Postgrau de la Universitat Oberta de Catalunya, Simbolisme i cerimonial en la creació de les identitats contemporànies.

Debat

20.00 h. Sessió d'avaluació

20.30 h. Sessió de clausura



Inauguració del curs a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Maite Pedrol, directora de l'Arxiu Comarcal de la Noguera i codirectora del curs; Josep Maria Carreté, director general de Patrimoni Cultural del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya; Joan Viñas, rector de la Universitat de Lleida; Vicent Font, president del Consell Comarcal de la Noguera; Miquel Aguilà, alcalde de Balaguer; Flocel Sabaté, codirector del curs. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: John Tolan, Prim Bertran i Higinio Marín. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Danièle Iancu-Agou, Jean-Pierre Barraqué, Antoni Riera i Gabriel Martinez-Gros. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Excursió del dia 2 de juliol. Visita a l'església de Santa Maria de Castelló de Farfanya guiada pel Dr. Jesús Brufal. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Excursió del dia 2 de juliol. Assistents accedint al castell d'Os de Balaguer. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Karen Stöber, José Enrique Ruiz-Domènec, Cosmin Popa-Gorjanu i Igor Filippov. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Cyrille Aillet, Giorgio Chittolini, María del Carmen García Herrero, Paola Ventrone i Fernando López Alsina. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Martín Ríos, Francisco Javier Faci i Ana Maria Rodrigues. (Fotografia: Emili X. Mangues)



El Dr. Flocel Sabaté i altres assistents durant una de les sessions del curs, a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. (Fotografia: Emili X. Mangues)



Assistents al curs durant una de les sessions, a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. (Fotografia: Emili X. Mangues)

XIV Curs d'estiu Comtat d'Urgell
Identitats

Relació d'inscrits

1. Albea Medina, Lorena
2. Antonio Reinal, Diego
3. Asensio Expósito, Pedro
4. Berenguer Bobé, Jordi
5. Bernal, Raquel
6. Biorci, Gladis Anahis
7. Bonilla, Elisabet
8. Borrega Fernández, Tamara
9. Brugues Massot, Irene
10. Bueno Sánchez, Marisa
11. Camats Campabadal, Jaume
12. Cambrodi Cornudella, Antonio
13. Canalejo Quiles, Abelardo
14. Capellades Riera, Alan
15. Carnicé Ortís, Rosa M.
16. Carnisé Puñet, Gemma
17. Castaño Hinojo, Pedro Antonio
18. Castell, Felip
19. Centarell, Glena
20. Chalons Comellas, Josep M.
21. Closas Serrano, Guillem
22. Cobero i Farrés, Montserrat
23. Corsà Garrofé, Jesús
24. Cortés, Juan José
25. Cuellas Campodarbe, Robert Ramon
26. Díaz Gallego, Josep Antoni
27. Episheva, Polia
28. Felip Josa, Lluís
29. Fernández Alfaro, Dolors
30. Garrofé Consul, Lluís
31. Gené Perera, Lina
32. Giral, Joan Manuel
33. Giralt Ruiz, Antonieta
34. González Montardit, Eduard
35. Iglesias González, Sara
36. Juanco Frontons, Alberto
37. Law, Amity
38. Llobet Sotelo, Alvar
39. López Peiró, Àngel
40. Magrins, Aram
41. Mangues Guiu, Emili X.
42. Marino, Salvatore

43. Martínez Cortés, Isabel
44. Mateu Pulido, Josep M.
45. Mauri Graells, Anna
46. Meseguer Bell, Pol
47. Messegué Andrés, Laia
48. Messegué Meda, Montserrat
49. Miró Bosch, Yolanda
50. Moya Oller, Anna
51. Novotná, Sárha
52. Novotný, Gustav
53. Obradors, Carolina
54. Oliva Rialp, Josep Antoni
55. Olmedo Escuin, Fernando
56. Ortiz Jou, Gemma
57. Pérez Reque, Patricia
58. Pons Gómez, Silvia
59. Porta Sabanes, Oriol
60. Posino Girabet, Gemma
61. Puac Bucu, Aura
62. Rey, Francisco Javier
63. Ribera Roca, Jaume
64. Rius Adell, Joaquim
65. Roca Cabau, Guillem
66. Rocaspana Alòs, Júlia
67. Rodríguez Bernal, Francisco
68. Roger Moreno, Rosa
69. Roldán, José Luis
70. Romano Marín, Miguel
71. Ros Zapater, Crístian
72. Rovira Bordon, Andrea
73. Roy Perdiz, Mir
74. Ruiz Santandreu, Núria
75. Sanz Barrio, Raquel
76. Sidorova, Vasilina
77. Simón Guillén, Jordi
78. Teruel Benítez, Eva Maria
79. Trilla Feliu, Miquel
80. Triviño Mendizábal, María Victoria
81. Vilapriñó Merino, Marta
82. Viola Garriga, Josep M.
83. Vrijberghe, Elisabeth
84. Zorzi, Andrea
85. Zorzi, Giacomo
86. Zurita Semeli, Eva

XIV CURS D'ESTIU COMTAT D'URGELL

IDENTITATS

Consell d'Honor

Hble. Sr. Joan Manuel Tresserres,
conseller de Cultura i Mitjans de Comunicació

Excm. i Magfc. Dr. Joan Viñas,
rector de la Universitat de Lleida

Il·lm. Sr. Jaume Gilabert,
president de la Diputació de Lleida

Il·lm. Sr. Vicent Font,
president del Consell Comarcal de la Noguera

Excm. Sr. Miquel Aguilà,
alcalde de Balaguer

Consell de Direcció

Flocel Sabaté,
catedràtic d'Història Medieval de la Universitat de Lleida

Maite Pedrol,
directora de l'Arxiu Comarcal de la Noguera

Consell de Secretaria i Gestió

Josep Baldillou, gerent del Consell Comarcal de la Noguera
Màrio Gené, Arxiu Comarcal de la Noguera
Joan Bové, Institut Municipal Progrés i Cultura de Balaguer
Antoni Rodés, Consell Comarcal de la Noguera
Fernando Arnó, Universitat de Lleida
Jesús Brufal, Universitat de Lleida
Gemma Carnisé, Universitat de Lleida

Consell Científic

Dr. Salvador Claramunt, catedràtic de la Universitat de Barcelona
Dr. Francisco Javier Faci, catedràtic de la Universitat Rovira i Virgili
Sr. Joan Farré, director de l'Arxiu Històric de Lleida
Dr. Antoni Riera, catedràtic de la Universitat de Barcelona
Dra. Milagros Rivera, catedràtica de la Universitat de Barcelona
Dr. José-Enrique Ruiz-Domènec, catedràtic de la Universitat Autònoma de Barcelona

Consell Acadèmic

Els professors del Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals "Espai, Poder i Cultura":
Flocel Sabaté, Francisco Javier Faci, Josefina Planas, Xavier Terrado, Amancio Isla, María del Carmen Lacarra, Emma Liaño, Julián Acebrón, Maria Bonet, Joan J. Busqueta, Francesc Fité, Isabel Grifoll, Núria Perpinyà, Josep Antoni Clua, Màrius Bernadó.

COL·LECCIÓ Aurembiaix d'Urgell

XIV CURS D'ESTIU COMTAT D'URGELL

L'ésser humà cerca, des del naixement, una identitat, en la qual trobarà la seguretat del marc considerat propi, a l'empara d'un llinatge, una definició personal i el suport d'un grup, sigui de caire social, religiós, lingüístic o nacional. L'evolució medieval en aquest sentit ha generat unes estructures sòlidament assentades que en molts casos han constituït un veritable llegat secular. Precisament per això, el mateix espai medieval ha estat objecte de projeccions que hi han imaginat les bases justificatives de pretensions ideològiques sorgides molt posteriorment. Per tot plegat, convé ara reflexionar sobre les identitats a l'edat mitjana, en tot el seu ventall, conèixer i discernir el que foren i el que s'ha imaginat que foren.

ISBN: 978-84-9975-256-3

Pagès editors